ANDRÉ
SCRIMA

Timpul rugului aprins

ANDRÉ (ANDREI) SCRIMA (1925-2000) urmează cursurile Facultății de Litere şi Filozofie a Universității din Bucureşti (1943-1948), apoi descoperă grupul de reflecție spirituală Rugul Aprins de pe lângă mânăstirea Antim, iar în 1949 se înscrie la Teologie. În 1956 primeşte o bursă la Institutul Ecumenic din Geneva şi începe un lung periplu: Franța, Muntele Athos, India, Orientul Apropiat. În 1991 se întoarce în România şi se alătură Colegiului Noua Europă şi Grupului de studiu al secolului al XVII-lea.

20
DE ANI
HUMANITAS

André Scrima (1925, Gheorghieni – 2000, Bucureşti). Monah, membru al grupului de la Antim („Rugul Aprins"), arhimandrit al Patriarhatului ecumenic de la Constantinopol, reprezentant al Patriarhului ecumenic Athenagoras la Conciliul Vatican II, membru şi organizator, din 1959, al comunităţii monastice de la Deir-el-Harf (Beirut, Liban). Studii, la Bucureşti, de filozofie, matematică şi teologie; între 1957 şi 1959, e doctorand la Benares, India, cu o teză despre *The Ultimate, its Methodological and Epistemological Connotation According to Advaita-Vedanta*. Profesor de filozofie şi de ştiinţe religioase la Universitatea dominicană Le Saulchoir, Paris (1966–1968), şi la Universitatea franceză din Beirut (1968–1989). Membru fondator (1966) al Academiei Internaţionale de Ştiinţe Religioase de la Bruxelles.
Scrieri: „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine" (*Istina*, 1958, nr. 3–4, Paris), „Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite" şi „Les Roumains et le Mont Athos" (în volumul *Le Millénaire du Mont Athos, 963–1963*. Études et mélanges, II, 1965, Chevetogne). În *Archivio di Filosofia*, diretto da Enrico Castelli. Istituto di Studi Filosofici, Roma: „Le mythe et l'épiphanie de l'indicible" (1966), „Le Nom-Lieu de Dieu" (1969), „L'infaillibilité: inscription conceptuelle et destinée eschatologique" (1970). „The Hesychastic Tradition: an Orthodox-Christian Way of Contemplation" (în volumul *Contemplation and Action in World Religions*. A Rothko Chapel Book, 1977–1978, Houston). În revista *Hermès*, Paris: „La tradition du père spirituel dans l'Église d'Orient" (1966–1967) şi „L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien" (1970). *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiţia răsăriteană*, cu o prefaţă de Andrei Pleşu, Humanitas, Bucureşti, 1996, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, Bucureşti, 2003, *Teme ecumenice*, Humanitas, Bucureşti, 2004, *Despre isihasm*, Humanitas, Bucureşti, 2005, *Biserica liturgică*, Humanitas, Bucureşti, 2005.

ANDRÉ SCRIMA

Timpul rugului aprins

Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană

Prefață de
ANDREI PLEȘU

Volum îngrijit de
ANCA MANOLESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Vlad Zografi
Concepţie grafică: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Anca Drăghici
DTP: Emilia Ionaşcu, Carmen Petrescu

Tipărit la „Monitorul Oficial" R.A.

© HUMANITAS, 1996, 2010

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SCRIMA, ANDRÉ
Timpul rugului aprins: maestrul spiritual în tradiţia răsăriteană /
André Scrima; pref.: Andrei Pleşu; ed.: Anca Manolescu. –
Bucureşti: Humanitas, 2010
ISBN 978-973-50-2668-4
I. Pleşu, Andrei (pref.)
II. Manolescu, Anca (ed.)
281.9

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi Carte prin poştă: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

Prefață

Pentru Floriana Avramescu, trecută la cele veşnice în 1992. Ea, cea dintâi, mi-a arătat drumul Antimului, ea, cea dintâi, a trebuit să mă ierte penru a nu-l fi parcurs niciodată până la capăt.

Când l-am întâlnit, în 1991, la Mânăstirea Sâmbăta, părintele Andrei Scrima mi s-a părut întruchiparea unei utopii. Citisem studiul său despre „Tradiția părintelui duhovnicesc în Biserica răsăriteană" (apărut la Paris, în 1967), ştiam că el este acel „moine de l'Église orthodoxe de Roumanie" pomenit de Jean Meyendorff – şi de alții – în felurite note bibliografice şi avem despre el, din auzite, o reprezentare nebuloasă, în care anecdoticul, legendarul şi enigma conviețuiau deconcertant. Trebuie să spun, de la bun început, că întâlnirea „față către față" n-a modificat substanțial această reprezentare. Omul căpăta, dintr-odată, mai multă materie, dar nu neapărat mai mult contur. Aveam dinainte un personaj greu de „sistematizat", o fizionomie alcătuită din sclipiri evanescente, ca lacurile lui Monet. Cosmopolit şi totuşi român, călugăr şi totuşi om de lume, ortodox, dar cu o anumită aromă iezuită, Andrei

Scrima recită îndelung din Djalal ed-din Rûmi şi din Rilke, din Emily Dickinson şi Ion Barbu, din Upanişade şi din Evanghelie. Se desfată de pitorescul unor rare şi vechi cuvinte neaoşe, dar vorbeşte cu un cochet accent franţuzesc. Invocă astrofizica, genetica modernă sau topologia ca pe nişte domenii la îndemână, fredonează cântece ruseşti şi îşi încheie conversaţiile telefonice cu o sintagmă arabă. Poate fi surprinzător de galant, atent la vestimentaţie, pieptănătură şi bune maniere, dar poate fi şi tăios, sarcastic, autoritar. Când inadecvat, când plin de *à propos*, când generos şi discret, când capricios şi de o abundentă autoreferenţialitate, el are ceva de „copil minune", de „premiant" euforic, câştigător al tuturor „olimpiadelor". Discursul său e imens răsplătitor, dar, simultan, născător de frustrare. Fraza e plină de intercalări nesfârşite şi de volute baroce, aşa încât revelaţia, „poanta", divulgarea ideii vin târziu şi te găsesc, uneori, epuizat. Introducerile sunt ample, serpentinate, capacitatea de a amâna enunţul lămuritor e, practic, infinită. Pe întreg parcursul său, această incomodă retorică e însoţită însă de o erudiţie fermecătoare, de intuiţii, rafinamente şi voluptăţi spirituale fără egal. Competenţa cărturărească e dublată, în chip neaşteptat, de o sensibilitate existenţială puţin obişnuită, de finețuri sufleteşti care merg de la simpla candoare până la sondajul ameţitor în măruntaiele interlocutorului. Iată, pe scurt, portretul cuiva care poate stârni, rând pe rând sau de-a valma, admiraţia, curiozitatea, perplexitatea, iritarea şi dragostea. Pentru un anumit „rigorism" ortodox, un asemenea personaj e inevitabil „smintitor". Nu întâmplător, „colegii" îi pun în spate tot arsenalul de atribute cu care sunt obişnuiţi să întâmpine „diferenţa", comporta-

mentul neconvențional. Toți admit, firește, că părintele Andrei e „foarte deștept", ba, la o adică, chiar „genial", dar se grăbesc să găsească, de îndată, fisuri relativizante: nu simte românește, e francmason, e „intelectual", e occidentalizat, s-a dat cu catolicii (dacă nu cumva o fi pur și simplu ateu), e monden ș.a.m.d. Pentru că e inclasabil, omului i se confecționează o identitate incertă și deviată. Nu contest că avem de-a face cu o identitate paradoxală. Eu însumi îi resimt vagul, când constat că, uneori, spun, spontan, „domnule Scrima", alteori „domnule profesor", alteori „părinte". Și e semnificativ că interlocutorul le acceptă pe toate, de la caz la caz, fără a se identifica, în fond, cu nici una. Până și balansul între „André" și Andrei e ușor derutant: ca și cum între cetățeanul francez André Scrima și părintele Andrei ar exista o tensiune indicibilă, al cărei secret ne e refuzat.

Textul cărții care urmează va vorbi mai mult și mai potrivit despre identitatea adevărată a autorului ei decât o pot face zelul meu portretistic sau colportajul autohton. Voi inventaria, totuși, în beneficiul cititorului, câteva dintre temele, oarecum exterioare, ale vieții părintelui Scrima: nu pentru a depozita, arhivistic, contingențele unei biografii, ci pentru a lăsa să se vadă, dincolo de fapte, configurația unui destin.

Andrei Scrima s-a născut la 1 decembrie 1930, la Gheorghieni, din părinți macedoromâni. Familia sa, cu vechi tradiții, se stabilise în România de curând. Tatăl era politehnician, dar, totodată, poet declarat și publicat. Fire convivială, el n-a lăsat asupra fiului său o amprentă

modelatoare notabilă, afară doar de simțul rigorii personale și de gustul timpuriu al lecturii. Primele voluptăți „livrești" au apărut la cinci ani, sub chipul unei „euforii a dicționarelor". Timpurie a fost și experiența itineranței și a singurătății (cu corelativul unei interiorizări premature), trăită însă fără melodramă; părintele Scrima își amintește că una din rugăciunile lui de tinerețe suna: „Păstrează-mă, Doamne, întotdeauna străin și singur." („Nu știam ce cer!" adăuga el astăzi...) De la Gheorghieni, părinții s-au mutat la Orăștie, apoi la Hunedoara. Copilul a început școala înainte de a fi împlinit șase ani, iar la zece ani stătea singur, găzduit de o familie germană, ca elev al liceului „Aurel Vlaicu" din Orăștie. Citea deja pe Nietzsche (pe care mărturisește a-l pomeni și astăzi în rugăciunile sale), contempla cutremurat cerul nopților transilvane și își făcea o reputație de ateu, pentru că refuza să meargă, încolonat, la Biserică.

În 1942, în urma decesului subit al tatălui, familia se mută la București (unde mama nu va mai supraviețui decât câțiva ani). Andrei Scrima se înscrie la liceul „Gheorghe Lazăr", pe care îl absolvă, la cincisprezece ani, trecând două clase într-un an. (Între timp, debutase cu un articol despre optica electronică, într-o revistă „a științelor și călătoriilor".) În 1945, se înscrie la medicină și la filozofie. Medicina o va părăsi după numai un an, dar la filozofie va face cunoștința lui Anton Dumitriu: o întâlnire plină de consecințe, un mare „prilej". Andrei Scrima devine șeful lui de cabinet la „Creditul minier" (până în 1946), și se înscrie, sub influența lui, la Facultatea de fizică-matematică, pe care nu o va părăsi decât în 1949,

în pragul licenței, pentru a evita un examen de marxism, devenit obligatoriu. Își luase, totuși, licența în filozofie, în 1948, cu o teză despre „Logos și dialectică la Platon". Prin Anton Dumitriu, tânărul Scrima va cunoaște o sumedenie de intelectuali ai timpului (Alexandru Mironescu, Sandu Tudor, Grigore Moisil, Eugen Schileru, Marcel Avramescu și alții), dintre care câțiva îi vor schimba viața. „Anii de formație" începeau să aibă o precipitare *orientată*, vectorială. Studii solitare de arabă și sanscrită, lecturi din marii Părinți ai Răsăritului (descoperiți *via* Jean Daniélou, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar) și frecventarea Mânăstirii Antim, unde fusese introdus, încă din 1946, de Marcel Avramescu (viitorul părinte Mihail de la „Schitul Maicilor") începuseră să definească, prin convergență, o vocație. Părintele Ioan cel Străin, un rus aflat în bejenie la București, era, pe atunci, autoritatea spirituală a Antimului, punctul lui de coagulare duhovnicească. „Cine e tânărul acesta?" – a întrebat călugărul, privind către Andrei Scrima. „Simt că are nevoie de mine!" Tânărul primea, astfel, însemnul unei angajări spirituale fără întoarcere. Se înscrie la teologie (1949) și cere să fie primit ca „frate" la Mânăstirea Antim. Între 1950 și 1953 stă, ca novice, la Mânăstirea Neamț, unde face profesorat la proaspăt înființatul Seminar Monahal Superior. Îi are „colegi de catedră" pe părinții Benedict, Petroniu și Sofian. Duhovnicul locului era un fost subinginer de la I. A. R. Brașov, pe nume Arsenie Papacioc, una din cele mai neobișnuite figuri ale monahismului contemporan... În 1953, seminarul de la Neamț se desființează. Fratele Andrei revine la București și lucrează,

împreună cu Bartolomeu Anania, la reorganizarea Bibliotecii Patriarhiei, inițiată de Patriarhul Justinian. Urmează o perioadă de asceză severă, la Slatina, unde osteneau, în același timp, monahii Cleopa, Petroniu și Plămădeală. Acolo este rânduit călugăr de părintele Benedict Ghiuș, la 26 iulie 1956. În același an își ia licența în teologie cu părintele Stăniloae („Schiță a unei antropologii apofatice, în spiritul tradiției ortodoxe"). Patriarhul Justinian îl privește cu simpatie crescândă și îl folosește ca translator, ori de câte ori are oaspeți străini. În 1955, de pildă, când Mohammad Habib, rector al Universității din Aligarh (India), vine în România, tânărul Scrima are ocazia să-și uimească interlocutorul cu solidele sale cunoștințe de indianistică. Oaspetele va cere pentru el, de la ministrul indian al culturii, o bursă. Dar ministrul moare pe neașteptate și perspectivele se închid. În mai-iunie 1956, apare însă la București S. Radhakrishnan, președintele Indiei. Surprins să audă un fraged călugăr ortodox recitând, în sanscrită, din *Katha-Upanishad*, el îl recunoaște ca fiind „tânărul care va veni în India" cu bursa cerută de Mohammad Habib în 1955. Emil Bodnăraș, responsabil politic al cultelor în acel moment, e pus în fața unui fapt împlinit. Andrei Scrima capătă pașaport, viză și bilet de avion. La 28 noiembrie 1956, el pleacă, prin Belgrad, către Geneva. Secretarul patriarhal care l-a însoțit la aeroport (părintele Cazacu) își amintește că norocosul călător repeta, halucinat, o singură propoziție: „E de necrezut!", „E de necrezut!"...

Părintele Scrima vede în ceea ce a urmat acestei miraculoase plecări un adevărat exercițiu epistemologic și o

lucrare ascetică. Propriul drum şi propriul destin devin obiect de cunoaştere, „metodologie", mister al întâlnirii şi al evenimentului. Mai întâi stă cinci luni în Elveţia, la Chateau de Bossey, un institut ecumenic organizat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor. La Geneva îl cunoaşte pe Christophe Dumont, un călugăr dominican, editor al celebrei publicaţii *Istina*. Dumont îl invită la Paris, invitaţia e onorată în martie 1957. După o rapidă întâlnire cu câţiva reprezentanţi ai exilului rus de la Paris, completată cu revelaţia unor fericite „consangvinităţi spirituale" cu M.-D. Chenu, Louis Bouyer şi Dumont însuşi, părintele Scrima revine la Geneva, pentru a pleca iarăşi, de data aceasta spre Muntele Athos. De-acolo, în sfârşit, zboară spre New Delhi, cu o escală neprevăzută la Beirut, unde cunoaşte un grup de laici ortodocşi, cultivaţi şi dornici de viaţă comunitară. Mai târziu, în 1959, ei îl vor chema în Liban, de care se va lega prin înfăptuiri durabile: inaugurarea unei mânăstiri la Deir-el-Harf (unde va fi şi hirotonit de episcopul locului) şi douăzeci de ani de profesorat (1968–1989) la Universitatea franceză din Beirut, afiliată Universităţii din Lyon. Deocamdată însă, suntem încă în India, la Benares. Între aprilie 1957 şi octombrie 1959, părintele Scrima lucrează la o teză de doctorat cu T. R. V. Murti („The Ultimate, its Methodological and Epistemological Connotation According to Advaita-Vedanta"). Textul e definitivat, dar autorul refuză, oarecum juvenil, să ia asupră-şi vanitatea unui titlu academic (o va face, totuşi, în anii '60, la Paris, cu o disertaţie despre „gradele apofazei"). În 1960, întors la Paris, cere cetăţenia franceză şi o obţine fără dificultăţi,

cu sprijinul lui Jean Laloy, traducătorul în franţuzeşte al *Pelerinului rus*, dar, totodată, director în Ministerul de Externe al Franţei. Anul următor e anul marii întâlniri, la Constantinopol, cu Patriarhul Athenagoras. Ioan al XXIII-lea devenise papă şi convocase conciful ecumenic care avea să se numească „Vatican II". Patriarhul constantinopolitan era singur, dinaintea unui eveniment la al cărui spirit consimţea, dar pe care propriul sinod îl privea cu suspiciune. Pe acest fundal, apariţia unui colaborator cu înzestrările părintelui Scrima s-a dovedit providenţială. Sub noul papă, Paul al VI-lea, Athenagoras îl trimite la Vatican ca reprezentant al său personal. Pentru aceasta, călugărul român trebuia să devină – şi a devenit – „Arhimandrit al Patriarhatului Ecumenic", adică delegat „plenipotenţiar". A îndeplinit acest oficiu până în 1965 şi a fost unul din artizanii, discreţi, ai întâlnirii istorice care a avut loc la Ierusalim între capii celor două Biserici.

Ar mai fi de vorbit despre anii de profesorat de la Universitatea dominicană Le Saulchoir (1966–1968), despre popasul de la Chicago (la invitaţia lui Mircea Eliade) şi de la Houston, Texas (unde a rămas, până azi, consilier ştiinţific), despre întâlnirea cu Maica Alexandra (Principesa Ileana, devenită monahie în Franţa, în 1967, şi fondatoare a unei mânăstiri ortodoxe la Ellwood-City, Pennsylvania) şi despre Academia Internaţională de Ştiinţe Religioase şi de Filozofie a Ştiinţei de la Bruxelles, al cărui membru este, după ce, în 1966–1968, i-a fost vicepreşedinte. În 1991, s-a întâmplat însă ceva care nu se lasă înşiruit în seria isprăvilor academice şi a gloriei curente. Părintele Scrima a primit, ca pe vremuri, la începuturile

drumului său, o invitație la New Delhi. Aflat acolo, a simțit, dintr-odată, că e confruntat cu un scenariu al întoarcerii, că experiența occidentală „s-a sfârșit" și că poarta Indiei, care, în 1956, se deschisese spre toate zările lumii, se deschidea, acum, spre un orizont de interioritate recuperatoare, spre originarul „Rugului Aprins". Așa stând lucrurile, părintele Scrima a hotărât să revină, de Paști, la Antim. Cercul s-a închis, pentru a se roti în altă istorie. Iar primul „ochi" al rotirii sale e cartea de față.

Cititorul, fie el inițiat sau mai puțin inițiat, nu va întârzia să observe *noutatea* radicală a acestei cărți. Nu e vorba de noutatea mecanică cu care ne-au obișnuit „revoluțiile" veacului, acea noutate născută, previzibil, din refuzul răzgâiat al trecutului imediat și al prezentului. Noutatea autentică e un *sentiment proaspăt al originalului*, e reașezarea *liberă* în spațiul tradiției. De o asemenea reașezare creștinismul – și mai ales creștinismul românesc – are mare nevoie, dacă nu vrea să devină o autoritate fără duh, adică o birocrație. În cartea de față, dimensiunea salvatoare a noutății se exprimă sub trei aspecte:

Mai întâi noutatea *limbajului*. Este inadmisibil ca o religie a Logosului să accepte cu atâta frivolitate anemierea cuvântului, adormirea lui sub rutină, inflația stereotipiilor dulcege, jargonul „popesc". Credința n-a fost izvorâtă pentru totdeauna în „stilistica" leneșă a semidoctismului parohial. Pentru a vorbi omului de azi, ea trebuie să sune *altfel* decât acum două sute de ani. Cine crede că o asemenea exigență e nerespectuoasă cu tradiția confundă tradiția cu scleroza și teologia cu învățământul politic

totalitar. „Demonul lozincăriei ecleziastice" era, pe bună dreptate, pentru călugărul Nicolae (Steinhardt) de la Rohia una din marile primejdii ale vieții spirituale: „Cele mai bune și mai frumoase simțăminte ori mai folositoare învățături sunt anihilate de tipizarea verbală, care-i simptom de lene, frică și uscăciune a inimii. Tot atât dușmănoase sunt stilul pilduitor, edificator, onctuos, stilul emfatic, stilul grandilocvent, sau deprinderea comodă de a reduce predica la repetarea pericopei evanghelice." (*Dăruind vei dobândi*, Baia Mare, 1992, p. 243.) „Lozincăria ecleziastică" lipsește cu totul din textul părintelui Scrima. El nu *seamănă* cu nimic din ceea ce citim de obicei, în românește, pe teme religioase. Unii vor acuza „manevrele" lui semiotice, alții vor fi alergici la neologisme sau la decalcuri lingvistice riscante, dar toți vor trebui să recunoască insolitul postùrii și al tonului. Dogma nu este, în textul acesta, un schematism steril, o frazeologie dictatorială, ci un adevăr *eliberator*.

A doua noutate a cărții constă în recuplarea discursului teologic la metabolismul *culturii*. Cultură umanistă (Cvartetele lui Beethoven, Messiaen, Mallarmé și Tarkovski, Hegel și Heidegger, artă medievală, heraldică etc.) și cultură științifică (spectroscopie stelară, fizică cuantică, diagramele lui Feyman ș.a.). E depășită, astfel, prejudecata potrivit căreia, pentru a fi autentică și legitimă, hermeneutica religioasă trebuie să adopte un aer ușor arhaic și analfabet. O mulțime de scriitori bisericești par a fi îmbrățișat, pentru totdeauna, modelul catehismului sătesc drept formă supremă a cultivării sacrului. După un astfel de criteriu, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Grigorie

Palama şi atâția alți mari teologi ai Răsăritului sunt vinovați de-a nu fi scris „pe înțelesul tuturor", de a fi citit prea multă filozofie greacă şi, în genere, de a fi acordat prea mult timp îndeletnicirilor „intelectuale". Rezultă că singura cale de a nu vătăma intensitatea trăirii duhovniceşti este diminuarea exercițiului mental, judecata incultă, refuzul superstițios de a frecventa artele şi literele, ca fiind teritorii rechiziționate de Lucifer. Acest mod de a gândi limitează în mod grav forța de iradiere, capacitatea de seducție a Bisericii contemporane. Ea devine provincială, resentimentară, vetustă. Mitul rigorii fruste o deposedează de străvechea ei noblețe, de grația ei transmundană, după cuvântul aceluiaşi Nicu Steinhardt, la „habotnicie strâmtă şi zăvorâtă în sine", adică la fariseism. Pe acest fundal, cartea părintelui Scrima, țesătura ei intimă, e de o exemplară prospețime. Între cult şi cultură, inteligența respiră firesc şi cald. Ceea ce autorul numeşte, uneori, „călugăria forestieră" (cu sensul de nevoință îmbufnată şi formalism rudimentar) nu e singura şi nici neapărat cea mai eficientă formă de călugărie...

A treia noutate cu care ne confruntă cartea părintelui Scrima e *deschiderea ei inter-religioasă*. Străin de orice trivialitate sincretică, fidel – fără concesii – dogmaticii ortodoxe, în litera şi în spiritul ei, autorul nu impune, totuşi, Duhului Sfânt, hotare confesionale şi geografice. El invocă destins, alături de Scriptură, Coranul, Aitarêya Brahmana, mistica persană, Kabbala şi, în genere, orice text şi orice tradiție din care se poate recolta o lumină ajutătoare. În spațiul ortodox, un singur teolog se mişcă prin „multele lăcaşuri" din Casa Tatălui cu aceeaşi libertate

interioară, cu acelaşi calm suveran, cu aceeaşi bucurie duhovnicească: Pavel Florenski. În rest, predomină spectrul unei universale excomunicări, cearta, trântirea uşilor, „scrâşnirea dinţilor". Vigilenţa dogmatică devine o stare de perpetuă indispoziţie. „Celălalt" e depozitarul tuturor relelor, campionul tuturor rătăcirilor. Anatema e mai îndrăgită decât iertarea, fiul risipitor e somat să stea cuminte acasă, alături de fratele său. Inutil să insistăm asupra faptului că frecventarea neinhibată a altor tradiţii nu e, neapărat, simptomul unei angajări superficiale faţă de tradiţia proprie. Dimpotrivă, numai *fermitatea* credinţei, numai *limpezimea* opţiunii pentru o tradiţie dată îngăduie evaluarea necrispată a altora. Un creştin autentic, sigur de calea sa, are dreptul să citeze *hadith*-urile Profetului, fără ca, prin aceasta, să-şi piardă sufletul...

Noutatea paginilor care urmează îşi are, totuşi în spaţiul românesc, „vechimea" ei: e întâlnirea unică dintre intelectualitate şi cler, petrecută la Antim în preajma anilor '50. „Grupul de la Antim" a fost ultimul episod de *sobornicitate* reală a Bisericii noastre, în anii dictaturii comuniste. Mari intelectuali şi mari călugări au comunicat şi au „cuminecat" acolo, într-o neverosimilă libertate lăuntrică, până când autorităţile au hotărât să definească spiritul în termeni de penalitate. Grupul de la Antim a devenit, în 1958, „Procesul Rugului Aprins". De la Vasile Voiculescu la Sandu Tudor şi Benedict Ghiuş, toţi cei care, pentru o clipă, reuşiseră să aducă inteligenţa şi trăirea duhovnicească în perimetrul aceleiaşi taine şi al aceleiaşi căutări au trebuit să-şi asume experienţa martirajului. Cel

mai tânăr dintre ei, André Scrima, a fost pus deoparte, printr-o miraculoasă întâmplare. Sensul acestei întâmplări ni se descoperă, în parte, acum, când cel plecat în ajunul dezastrului s-a reîntors, pentru a mărturisi. Dacă mai suntem încă întregi, dacă mai e ceva de salvat în noi, mărturisirea aceasta ar putea fi promisiunea şi substanţa unui nou început.

ANDREI PLEŞU

Liminar

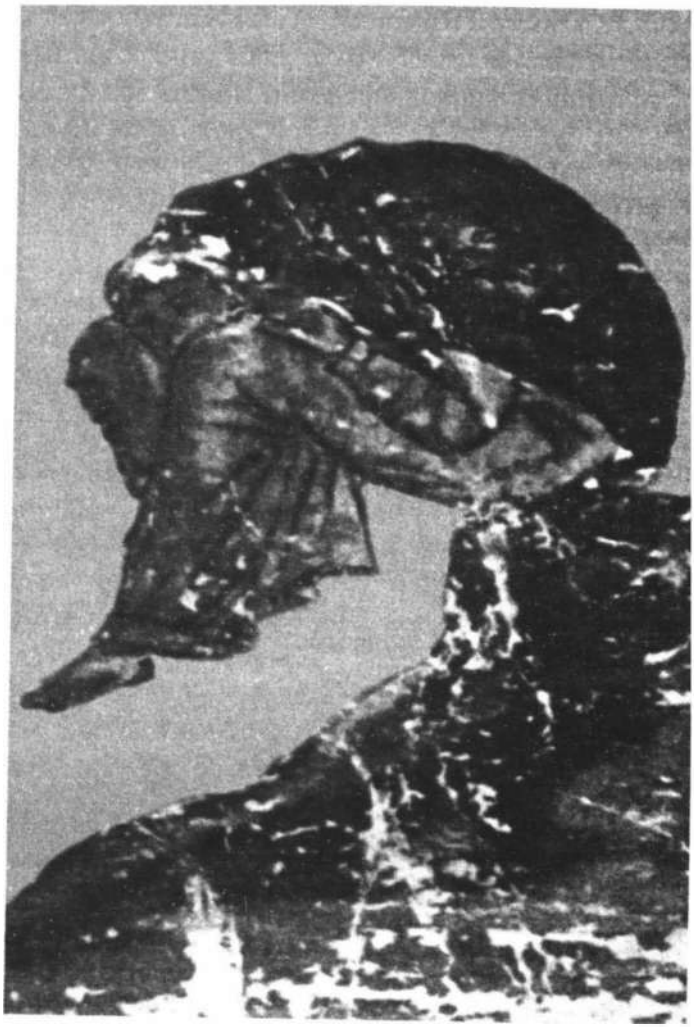
Textele reunite aici în volum (fiecare autonom între limitele sale) sunt purtate de o coerență ce permite trecerea înțelesului de la unul la celălalt. Locul de referință al articulației ce le aduce laolaltă ca unitate transpare, probabil, mai cu seamă din lectura și interpretarea „vie" a *Scrisorii Pelerinului Străin* care deschide întregul. Întâlnirea celor readuși în prezent prin al doilea text (*Grupul de la Antim*), experiența atunci trăită în – și prin – această întâlnire se integrează, simplu, într-o tradiție axială – despre care încearcă să vorbească, structurând-o succint, ultimul text.

Dacă acest volum a luat chip și apare, acum, așa cum se prezintă, este tot efectul și rodul unei întâlniri. După decenii, în trecere prin România – în 1991 – între India și Occident, l-am întâlnit pe dl Andrei Pleșu. Către sfârșitul aceluiași an, am făcut cunoștință la Paris cu dl Virgil Ciomoș. Revenind la București pentru popasuri mai prelungite, datorăm solicitării lor și colecției *Terra Lucida* faptul de a fi întreprins, pe parcursul mai multor întâlniri, lectura hermeneutică „în act" a primului document menționat.

Înregistrat pe bandă de magnetofon, el apare în forma finală grație efortului dnei Anca Manolescu, care a îngrijit

acest volum. (Al doilea text, *Grupul de la Antim*, a fost redactat de noi ulterior.) Tot d-sa a binevoit să traducă din limba franceză studiul publicat în volumul colectiv *Le Maître Spirituel selon les Traditions d'Occident et d'Orient* (Hermes 3, Paris, 1983, ed. II). Ţinem să-i aducem şi pe această cale expresia sincerei noastre gratitudini.

I. ÎNTÂLNIRI ÎN JURUL UNUI PELERIN STRĂIN



Scrisoarea Părintelui Ioan cel Străin[1]

1. Slavă şi mulţumire fie aduse Domnului, care, în această clipă chiar, ne vădeşte bunăvoirea Sa.

1a. Pentru ca mintea şi inimile voastre să fie întărite fără de şovăială întru unirea deplină cu Domnul,

1b. Şi, pentru ca să nu se clatine credinţa voastră în căile dumnezeieştii Pronii, nici încrederea în „străinul" pe care, nu fără de taină, l-aţi aflat pe calea mântuirii sufletelor ce sunt ale Lui, vă voi arăta vouă, cu ajutorul Dumnezeului Celui Viu, doar amintindu-vă pe scurt câteva

1. Figura şi prezenţa Părintelui Ioan cel Străin apar, firesc, adesea în rândurile ce urmează. Ele sunt însă evocate şi situate mai în amănunt în partea a II-a a volumului (*Grupul de la Antim*), în secţiunea intitulată *Întâlnirea fondatoare*. Aici, ţinem doar să precizăm că această scrisoare a fost adresată prietenilor săi cu puţin timp înainte de a fi ridicat din mijlocul lor, în toamna lui 1946. Ea asumă aşadar, implicit, un caracter testamentar „deschis", am spune, în dubla accepţiune a termenului: accesibil cunoaşterii celui ce o doreşte, orientat spre un viitor posibil.

El însuşi, vorbind despre sine, trece dincolo de el însuşi, acolo unde ar fi voit să-l întâlnească cei care, aproape de el, vor fi încercat câteodată – omeneşte licit şi uneori fecund – momente de incomprehensiune sau de şovăială.

semne şi clipe răzleţe, atâta cât se poate strecura prin tâlcul scrisului.

1c. Mărturisesc cu tărie lucrarea Proniei care s-a împlinit şi nu încetează să se împlinească în mine. Mărturisesc iarăşi plinătatea milelor dumnezeieşti care se revarsă asupra noastră şi asupra acelora pe care Domnul încă îi va alege, pe căi nepătrunse şi în chipuri atât de deosebite, drept unelte spre slava sfântului său Nume.

2a. Fericiţi cei ce nu s-au îndoit de mine, nevrednicul vostru părinte şi stareţ,

2b. care mă găsesc printre voi ca un „străin trimis".

2c. Într-adevăr, nu pentru că eu, făptură omenească cu însuşirile şi scăderile firii noastre, aş avea ceva deosebit, ci voia lui Dumnezeu, neasemuita voie a lui Dumnezeu. Ea este cea care m-a ales în ciuda nevredniciei mele; ea e cea care călăuzeşte paşii mei şi odihneşte peste mine, slujitorul Său.

2d.

α. Din chiar vremea tinereţii mele, dulcea energie a Proniei a binevoit întru inima mea şi, pe calea mântuirii mele, mi-a dăruit binecuvântarea purtătoare de har a Moştenirii.

β. M-a dăruit de asemenea cu un părinte duhovnicesc în care lucra harul, ce umplea viaţa sa.

γ. Iarăşi, şi mai ales, mi-a dat, de-a lungul întregii mele peregrinări, harul nemijlocit al duhului puterii şi înţelepciunii.

2e. Despre toate acestea v-am vorbit prin cuvânt viu de mai multe ori şi vă voi mai da fără îndoială şi alte amănunte. Deoarece „multe vom grăi şi nu vom ajunge la capăt, dar sfârşitul cuvintelor noastre este Domnul întru toate", cum spune, ca pentru acestea, fiul lui Sirah în Cartea Înţelepciunii (43, 31). Şi tot el adaugă atât de potrivit: „Preamărindu-l, noi ce vom putea?"

2f.

α. În ciuda neputinţei mele, pururi îi voi mulţumi deoarece, pe scara creşterii duhovniceşti, El mi-a dezvăluit cu putere de atâtea ori adevărul şi tăria harului său.

β. Dar, precum zice împăratul prooroc Solomon: „Înţelepciunea lui Dumnezeu este mai frumoasă decât soarele şi decât orânduirea stelelor: dacă o pui alături de lumină, o întrece" (Înţelepciunea, 7, 29).

γ. Or, puterea sa lucrează prin cei slabi şi neştiutori. „Cât de măreţ este Numele tău, Doamne", zice psalmistul. „Prin gura nepricepuţilor, prin gura copiilor şi a pruncilor care sug, ai săvârşit tu lauda şi puterea ta" (Psalmi 8, 2-3).

3a. Şi astfel, Domnul m-a dăruit cu ceea ce se numeşte „Tradiţia charismatică a Moştenirii duhovniceşti" şi cu harul de a călăuzi sufletele oamenilor spre mântuire.

3b. Îndreptându-mi privirea înapoi pentru a cuprinde întinderea străbătută, eu, călătorul care de şaizeci şi patru de ani umblu prin această viaţă, recunosc că, de la început, Domnul s-a grăbit să verse în inima mea tânără flacăra de nebiruit a iubirii sale.

3c. Binecuvântez pe Domnul pentru că n-a întârziat să-mi umple viața lăuntrică și să o copleșească cu milele Sale negrăite. M-am smerit întru plinătatea acestor daruri care sunt mai presus de toate bunătățile pământești, daruri pe care lumea și mintea omenească nu le pot pătrunde.

3d. Binecuvântez pe Domnul pentru că, din anii mei cei dintâi, m-a purtat pe căile lui tainice până la izvoarele nesecate din care se revarsă cu îmbelșugare harul, izvoare pe care Părinții cei vechi le păzeau în sihăstrii, în munți și în unghere ascunse ochilor lumii.

3e. Da, Îl binecuvântez pe Domnul, care, din pragul vârstei bărbăției, a făcut să se topească la un loc, în încăperea inimii mele tinere, belșugul darurilor din care și acum trăiesc și mă înnoiesc, belșug pe care suferințele și trunchiatul drum al vieții mele nu l-au făcut totuși să se piardă, ci cu grijă și cu teamă l-am păstrat și am căutat să nu-l împuținez. Dimpotrivă, cu duhovnicească îndrăzneală vorbind, pot mărturisi în chip neînșelat că și eu, smeritul și nevrednicul, darul cel adevărat al Proniei, dincolo de slăbiciunea mea, l-am împărtășit multora dintre cei ce cu sinceritate l-au căutat.

4. Da, El singur, Domnul, s-a împărtășit pe Sine întotdeauna tuturor acelor călători ai călătoriei noastre pământești, pe care i-a adus până la el pe căile înseși ale vieții de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor.

5. Or, setea Duhului este fără de saț și nimic nu o poate covârși; iar cu cât harul lui se revarsă în ființă, cu atât mai mult aceasta crește și se împlinește.

Aşa este, cu adevărat.

Mila lui Dumnezeu şi harul Domnului nostru Iisus Hristos să fie cu voi cu toți. Amin!

Ioan, părintele cel străin

Lectura hermeneutică a scrisorii

Deschiderea cuvântului

Vom încerca să desluşim, aici şi acum, în acest răstimp împărtăşit, articularea proprie (semiologică, s-ar putea spune) a cuvântului părintelui Ioan; de asemenea, progresiunea lui internă, structurile fine pe care le poartă în sine. Aş propune pentru acest tip de cercetare reflexivă analogia cu spectroscopia stelară – acea metodă specifică de cunoaştere în astrofizică, bazată pe constatarea că analiza luminii ne restituie structura, realitatea, inaccesibilă altfel, a astrelor şi a galaxiilor celor mai îndepărtate. Dâre, structuri fine aproape imperceptibile, dar în acelaşi timp revelante. A fost nevoie de timp până când ne-am dat seama că fiecare trăsătură din spectru revelează un element particular, o stare a elementelor (temperatura, de pildă) deci, până la urmă, o identitate, o prezenţă în componentele ei concrete. Vom încerca şi noi să explicităm *structurile fine* ale cuvântului, *ritmul* lui – pentru că progresiunea îi este determinată de un foarte riguros ritm lăuntric – şi, în sfârşit, *orizontul* pe care acest cuvânt îl dezvăluie şi înspre care ne face semn să înaintăm.

Am putea privi acest comentariu într-o dublă ipostază: el ar fi, simultan, „cuvânt despre o venire" şi „venirea unui cuvânt". „Cuvântul despre venire" evocă o „coborâre", generând o convergenţă, o configurare nouă de oameni, de stări şi de realităţi care au fost trăite împreună cu părintele Ioan şi au căpătat astfel un chip şi o alcătuire; aici se înscriu bineînţeles şi circumstanţele de timp, de loc, de viaţă ale celor care l-au întâlnit.

Cât despre celălalt versant, e una şi aceeaşi realitate privită însă în trecerea sa lăuntrică spre cuvânt: spre structurarea şi, eventual, spre rostirea continuă a mesajului (după cum ne apropiem de el sau îl trecem, îl transmitem mai departe). Textul operează o *intrare* – în sensul precis al termenului: scrisoarea părintelui Ioan „deschide" un spaţiu nou şi îl locuieşte, acum şi aici; e un spaţiu deosebit calitativ, sustras familiarităţii mentale caracteristice înţelegerii curente a lucrurilor. Să începem aşadar să ascultăm, să cercetăm, să întrebăm acest cuvânt al părintelui Ioan.

Când l-am citit prima oară, şi cu atât mai mult la lecturile ulterioare, mi s-a confirmat faptul – constatat şi la alte texte similare – că asemenea cuvinte fundamentale sunt de fapt *metodologii*, în sensul prim: *met'hodos* („înaintare pe cale şi împreună cu ea"). Nu aspectul discursiv primează, nu concatenarea conceptuală, nu expunerea sintactică a unei ideaţii, ci înscrierea, în cuvânt, a unui *traseu*. Dincolo de aspectul fonetic şi de sensul logic, cuvintele alcătuiesc în textura lor o configuraţie de „trepte", de *stationes* (*stationes in corde suo disposuit*, Psalmi 83,6), cum se spune în limbaj tehnic spiritual (*maqam* în arabă, *mahal* în ebraică). Se creează deci un fel de

topologie pentru o experiență și pentru un spațiu concret, cărora cuvântul le precizează ritmica și structura internă. Sunt rânduiala și progresiunea pe care am vrea acum să începem să le desluşim. Dar vom spune, ca un reînceput, că un asemenea cuvânt poartă cu sine un sens, o orientare şi un „dor" care nu se opresc şi nu se epuizează niciodată.

Începutul operează deci o deschidere pe care, cu mania unor clasificări zecimale, o voi desemna prin 1: „Slavă şi mulțumire fie aduse Domnului, care, în această clipă chiar, ne vădeşte bunăvoirea Sa." O deschidere abruptă, fără volute prealabile: ea pune brusc în cuvânt, pentru ascultători, ceea ce era dintotdeauna prezent înlăuntrul vorbitorului. E protocolul tradițional, totodată canonic şi spontan, prezent în toate marile zone spirituale, al *deschiderii cuvântului.* Şi protocolul acesta este, iarăşi, dublu: „cuvântul care deschide" şi „cuvântul care e deschis". O mare temă de meditație şi de rodire spirituală în multe tradiții. În Islam, de pildă, *Coranul* începe cu sura *Fâtihah*, cea „care deschide" Cuvântul divin. Se operează o trecere între două spații, între două lumi, implicând intrarea în sine şi în înțelegerea cerută de altitudinea cuvântului[1]. Geniul însuşi al cuvântului deschis face posibil „accesul la cunoaştere" al celui ce îl primeşte. Fiecare text sacru are un cuvânt de deschidere pentru ca, de acum înainte, un loc, o topologie să fie propuse, oferite: în interiorul lor poate *avea loc* ceea ce se va exprima în

1. Textul inițial al *Bibliei* (şi, simbolic, al lumii înseşi), *Geneza*, începe cu „începutul": *Be-reshit*, „la început"... (*Resh* însemnând „cap", tocmai în accepțiunea de *initium, caput*).

continuare, în dublul sens de: a primi un loc potrivit şi a se putea realiza întru el. Părintele Ioan se conformează aşadar, într-un mod instinctiv, aş zice, unui protocol universal. Cu câteva nuanţe care mi s-au părut dintru început semnificative.

Slava şi bunăvoirea

În primul rând, formula ce ne întâmpină e una, în fond, generică (şi foarte substanţială) pentru creştin şi pentru omul de credinţă. Aici însă, „a aduce slavă Domnului" spune mai mult: vorbitorul e conştient că rostirea sa se califică printr-o referire esenţială la Dumnezeu şi intră astfel într-o lucrare şi într-o relaţie vie cu El. Apoi, alt lucru neaşteptat: „Slavă şi mulţumire fie aduse Domnului, care, *în această clipă chiar*, ne vădeşte bunăvoirea Sa." E *o inciză*, un accent puternic prilejuit de şovăiala, de incertitudinea circumstanţială a ucenicilor, peste care părintele suprapune însă afirmarea datului atemporal, prezent *în clipa de faţă* şi destinat să se împlinească fără putinţă de îndoială şi împotrivire: „bunăvoirea lui Dumnezeu". Conştiinţa acestei bunăvoiri, părintele Ioan o poartă în sine şi ea e cea care îl defineşte. Nu e vorba numai despre o formulă de politeţe spirituală, ci, foarte precis, de angajarea veracităţii cuvântului rostit de el. Ceea ce e foarte îndrăzneţ: e un risc pe care părintele Ioan şi-l ia faţă de el însuşi, faţă de ceilalţi şi faţă de Dumnezeu, spunând că ceea ce se întâmplă acum este o mărturie a buneivoiri dumnezeieşti. Îndrăzneala aceasta se întemeiază

pe un act de „cunoaştere doxologică" („Slavă fie adusă Domnului"). E o cunoaştere trans-noetică, luând forma unei celebrări. Doxologia înseamnă preamărire (slavoslovie). Anumiţi părinţi ai Bisericii (Atanasie cel Mare, de pildă) o atribuiau în mod specific îngerilor; îngerul e *animal doxologicum, animal hymnologicum*. Doxologia e singura formă de cunoaştere care convine proximităţii divine – când e contemplată, cunoscută ca slavă. Doxa e slava în sensul foarte misterios, dar paradoxal accesibil, de lumină increată. Ar fi cea mai apropiată încadrare conceptuală – nu metaforică – şi, în acelaşi timp substanţială a slavei. Ortodoxia înseamnă, literal, recunoaştere a adevăratei slave. Unii autori (gânditori ruşi din sec. XIX–XX) mergeau până la a spune că slava e „trupul" însuşi al Dumnezeirii – e lumina necreată care duce imediat, printr-o coerenţă lăuntrică incontestabilă, la transfigurare. Ortodoxia rezultă din recunoaşterea adevăratei lumini[1]. Or, aici, slava adusă lui Dumnezeu indică starea de cunoaştere doxologică, altminteri spus, un lucru simplu şi minunat totodată: acela că vorbitorul se află în cunoaşterea sigură, deschisă, actualizată a prezenţei lui Dum-

1. Lumina necreată trece dincolo de lumina materială şi de lumina intelectuală, fiind ultima, desăvârşita formă „metafizică" a luminii şi, totodată, forma ei iniţială, dinaintea apariţiei luminătorilor. Cuvântul lui Dumnezeu: „Să fie lumină" a deschis spaţiul în care să încapă creaţia. Nu pământul ca planetă, nu universul „cosmologic", ci creaţia ca posibilitate a unei imprevizibile libertăţi. Într-un anumit fel, Dumnezeu s-a retras asemenea unei mări pentru a lăsa să apară ţărmurile. Lumina primordială deschide astfel *toposul* în care e cu putinţă emergenţa unei alterităţi în raport cu plenitudinea lui Dumnezeu.

nezeu. Bunăvoirea arătată „în chiar această clipă" e prezența divină cu care cunoașterea intră în conlucrare, instaurând un nou spațiu al comunicării. Ca atare, nu e vorba nici despre o cunoaștere personală, „individualizată", nici despre o stare afectivă – pentru că părintele Ioan nu intervine aici cu personalitatea sa proprie, ci cu o mult mai înaltă calitate, aceea de martor: „pentru ca mintea și inimile voastre să fie întărite fără de șovăială întru unirea deplină cu Domnul" (1a). Nu există, așadar, decât duhul și inima ascultătorilor – și Dumnezeu. „Personalitatea" vorbitorului e absentă.

Revenind la noțiunea de bunăvoire, vom spune că ar fi eronat să o considerăm drept un termen „pios", așa cum e luat în accepția comună, dat fiind că ea constituie un termen tehnic al vocabularului spiritual. El apare pentru prima dată în Noul Testament, foarte semnificativ, la Nașterea lui Hristos, când este alăturat exact slavei: „Și deodată s-a văzut... mulțime de oaste cerească, lăudând pe Dumnezeu și zicând: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!" (Luca 2, 13-14). Celălalt versant al deschiderii cerurilor, corespondentul simetric al slavei doxologice este, între oameni, εὐδοκία – bunăvoirea. Apare iarăși la Botez și la Schimbarea la Față („Acesta este Fiul meu iubit, întru Tine bine am voit", Marcu 1, 11 și Luca 9, 35) – ambele conotând deschiderea cerurilor. Deschiderea de ceruri oferă cifrul unei noi căi de schimb și de comunicare acolo unde, în mod natural, nu există acces; ea face posibilă trecerea între două realități sever eterogene: creată și increată, pământ și cer. Distanță de netrecut, cu o singură

excepție: când cerul se deschide[1]; atunci distanța se anulează, e desființată; nu mai e nevoie nici de timp, nici de nontimp pentru ca această comunicare să se împlinească[2].

1a. Ca un simetric al bunăvoirii din primul paragraf, vine așteptarea sau finalitatea din: „Pentru ca mintea și inimile voastre să fie întărite fără de șovăială întru unirea deplină cu Domnul." Succesiunea este de o mare îndrăzneală: pentru că în acest moment părintele Ioan vorbește în act; ceea ce spune se și realizează. El e simultan *martor* al slavei, *slujitor* al prietenilor săi în vederea unirii și *agentul* unirii. Astfel începe să fie trasat explicit chipul părintelui spiritual, al starețului; pe care el nu îl descrie, ci îl lasă să transpară, îl face prezent și operant. Ni se dăruiește astfel, aici, un document, din acest punct de vedere, excepțional.

Pronia și calea

1b. Lucrarea continuă să se precizeze în paragraful următor: „Și pentru ca să nu se clatine credința voastră în căile dumnezeiești Pronii, nici încrederea în străinul pe

1. Nu pământul: acesta se deschide „în jos".

2. „Acesta este Fiul meu iubit întru care mi-am găsit plăcerea", s-ar mai putea traduce. E inclus în acest vocabul de mare rigoare tehnică (εὐδοκία în greacă, *kavannah* în Kabbala și *nyya* în mistica musulmană) sensul foarte interesant de *tendință*, de *intenționalitate*. (*Nyya*, mai aproape de sensul grec, s-ar traduce „spre care am împins, am îndreptat (πρὸς τὸν) bunăvoirea Mea". Acest εὐ din εὐδοκία constituie un foarte înalt-de-sens prefix: nici chiar Ființa nu este împlinită câtă vreme nu îl posedă: εὐ εἶναι, și nu doar εἶναι, consideră Maxim Mărturisitorul că trebuie numită Ființa desăvârșită.

care, nu fără de taină, l-ați aflat pe calea mântuirii sufletelor care sunt ale Lui." Uniunea operată prin buna plăcere a lui Dumnezeu, între fiecare și Domnul însuși, are drept corelat uman imediat încrederea – care trebuie să rămână întreagă, dreaptă.

Apare pentru prima dată, aș spune, un termen radical: *calea*. Calea este un mod sintetic – purtător, evident, al unei pluralități de sensuri – pentru a defini faptul, pur și simplu, al existenței noastre văzute în același timp ca o *enigmă* și ca un *sens* (în dubla accepțiune de „direcție" și de „semnificație"). E o enigmă pentru că, fiind de străbătut, nu se revelează decât pe măsura parcurgerii ei; iar maxima enigmă o constituie capătul. Or, existența privită ca o cale are, mai ales pentru cei cărora li se adresează părintele Ioan, strânsă legătură cu Providența. E o interferență intimă, nu elaborată, nu construită prin discurs. De ce? Pentru că Dumnezeirea e numită aici tocmai cu acel Nume al Său care desemnează lucrarea ei itinerantă. Pronia, Providența exprimă Dumnezeirea ca Acela „care te vede dinainte" (*pro-video*: Cel care pre-vede și, în consecință, Cel care pre-dispune, Cel care pro-ură, poartă de grijă). Invocând în acest loc al cuvântului său Providența, părintele Ioan alege, aș îndrăzni să spun chiar adaptează, exact acea lucrare a Dumnezeirii potrivită pentru situația în care se află el și ucenicii săi. Providența se manifestă ca unul din semnele de început ale căii: găsești o cale pentru că cineva te-a pre-văzut pe tine și te-a predispus pentru ea. Mai mult, și imediat spus, calea însăși e pre-văzută cu tot ce se va întâmpla în cursul ei. Și, în mod iarăși foarte riguros, părintele invocă aici credința

în dumnezeiasca Pronie. Credință imediat prezentă și strâns articulată cu Providența pentru că e conștiința și certitudinea umană în capacitatea Dumnezeirii de a pre-vedea și de a purta de grijă. Această întâlnire dintre Providență și credința ucenicilor se încorporează, am spune, în încrederea față de „«străinul», nu fără de taină, întâlnit pe cale". În acest fragment de text ne întâlnim așadar cu o neașteptată și riguroasă deschidere în deschiderea generală a începutului: avem reunite *calea*, *Pronia dumnezeiască* și, în sfârșit – ca un al treilea termen –, *„străinul"*. Fiecare cerând un anume tip de înțelegere și de adeziune din partea celor spre care e îndreptat cuvântul. Calea: ca un dat așezat pentru tine și „înaintea" ta de Providență – care a prevăzut-o și a trasat-o – cere credința în instanța divină. Străinul întâlnit, nu fără taină, pe cale este actualizare și agent al Providenței și cere, ca atare, corelatul la nivel uman al credinței: încrederea.

Străinul

Pentru vocabularul creștin, episodul Emaus rămâne referința majoră, supremă a străinului. Un cuvânt în același timp înalt, familiar și inepuizabil. E unul dintre numele pe care Christos le primește după Înviere: „numai tu singur ești străin în Ierusalim?" (Luca 24, 18). Și să luăm aminte: e vorba de un dialog itinerant între străin și ucenicii Lui. Străinul este străin pentru că se află în mers, pentru că nu se așază în condiția – sedentară – a familiarității noastre curente, pentru că este în perpetuă

„transformare", dezvăluire de înțelesuri. De aceea, chiar familiarii lui, ucenicii Luca și Cleopa, nu îl recunosc imediat; le rămâne străin pentru că nu i-au putut recunoaște adevărata „prezență" până când nu a frânt pâinea; e străin fiindcă nu a fost recunoscut *în chiar prezența lui*; de aceea, depășind tot El neputința omului de a-L recunoaște, se face deliberat cunoscut: impune cunoașterea. „Străinul" poartă în sine un surplus ontologic, chiar meta-ontologic, ireductibil – și tocmai acesta îl constituie ca străin.

În primele veacuri, tema străinului era de o fervență actualitate. Viața monahală a început ca un fel de modulație pe tema: „să devii străin acestei lumi", în momentul în care Biserica și lumea deveneau prea familiare una cu cealaltă, Biserica sedentarizându-se și Constantin obișnuind lumea cu prezența ei ca instituție socială, dacă nu chiar politică. Atunci s-a petrecut ieșirea în dimensiunea straniului și a străinului: monahul era, esențial, un străin de această lume. „Trăiește în această lume ca un străin". Ne putem referi iarăși la o întreagă literatură, mai ales siriacă, legată de *Apocalipsa străinului*. Titlul, de o fulgurantă frumusețe, aparține unui text scris pe la începutul sec. III, la limita dintre ortodoxie și gnoză: *Gelyona d'nukraye*, ce se poate traduce prin *Apocalipsa Străinului*[1].

1. Am putea introduce aici un mic excurs pedant: există toată tradiția antică referitoare la *xenía*, la *xénos*. Dacă străinul se sedentarizează, dacă stă prea mult în același loc, mai curând sau mai târziu încetează de a mai fi străin: devine fie sclav, fie cetățean, om liber; își capătă un statut în cetate. Condiția străinului cere o perpetuă rupere a legăturilor, o perpetuă itinerantă și progresiune

Străinul este şi un chip al îngerului: *ángelos* – trimis, mesager, străin. Toate acestea nu sunt sincretisme sau concordisme facile; sunt rezonanţe înscrise într-un singur cuvânt, care apar foarte simplu şi, aş spune, umil în gura părintelui rus.

În ce îl priveşte pe el personal, referinţa la străin nu era, evident, retorică şi nu viza nici circumstanţele concrete, prea limpezi în acest sens: anume că aparţinea, etnic sau cultural, altor referinţe decât interlocutorii lui. Dincolo de aceste banale conotaţii, titulatura lui, numele lui de „cod", numele vocaţiei, al misiunii sale era deja Ivan Strannik, Ioan cel Străin.

Nu am putut duce prea departe dialogul meu particular cu părintele Ioan asupra acestui detaliu şi n-am înţeles bine ce împrejurări au determinat asumarea acestui nume: putea să-l fi primit de la părintele lui spiritual ca pe un fel de calificare, de însemn al vocaţiei, de funcţie conferită.

Sau ar fi putut să descopere singur, fără emfază şi fără vanitate, că a ajuns într-un stadiu nou, într-un spaţiu nou şi într-o vedere nouă a realităţii, ceea ce îl îndreptăţea să asume numele de „străin". Un om al Duhului poate descoperi în sine o stare nouă, cifrată uneori, dar spontană în fondul ei, o stare charismatică ce impune adoptarea

---

în cele lăuntrice. Străinul avea pentru antici o aură de enigmă; inspira respectul pentru că putea aduce cu el neaşteptatul, ineditul propriu condiţiei transumane. Un *xénos* era aproape de lumea zeilor, ceea ce îl obliga pe sedentar să îl primească ca pe un fel de mesager al divinului.

unui nume-efigie, nu pentru sine ca individ, ci pentru starea atinsă.

În orice caz, aici referința supremă rămâne cea din Apocalipsă: va fi „scris un nume nou, pe care nimeni nu-l ştie decât primitorul" (2, 17); rezonanțele ei simbolice şi noetice rămân, practic, inepuizabile. Îngăduiți-mi, totuşi, să încerc să le cuprind – precum un cristal poate cuprinde strălucirile luminii.

Căutătorul găsit

Revenind la textul nostru, să mai observăm că sufletele aflate pe cale sunt deja „fixate" în relația lor cu Dumnezeu („pe calea mântuirii sufletelor ce sunt ale Lui"). Însă parcurgerea ei efectivă presupune eventuale întâlniri de acest gen: stranii şi neaşteptate încrucişări pe cale cu un străin. Există suflete care, împărtăşind situația noastră unanimă, de membri ai unei mari comunități – Biserica de la un capăt la altul al timpurilor –, pot fi, în interiorul ei, obiectul sau ținta unei situații providențiale. Nu în sensul privilegiat de „abundență", ci, pur şi simplu, de distincție – nu de separare – prin punerea lor în condiția unor itineranți, a unor *căutători găsiți*. Aceşti oameni, asumând interior condiția unui perpetuu pelerinaj, îl găsesc pe Dumnezeu pentru că El îi găseşte mai întâi. Aşa au întâlnit ucenicii, „nu fără de taină", pe străin: pentru că el, mai întâi, i-a întâlnit. Cel trimis de Dumnezeu i-a găsit pe ucenici. (Ceea ce e mai tare, aş spune, şi diferit față de Pascal: „Nu M-ai fi căutat dacă nu M-ai fi găsit".)

Există un *hadith*[1] care sună așa: „Cel ce mă iubește mă caută. Pe cel ce mă caută, Eu l-am găsit. Pe cel ce îl găsesc, Eu îl iubesc. Pe cel ce îl iubesc, Eu îl ucid. Celui pe care îl ucid îi voi fi Eu însumi răsplata în ziua Judecății." *Hadith*-ul amintit se adresează mai ales pelerinului, celui ce se află pe drum și poate nu va ajunge niciodată, fizic, la Mecca. Nu mai vorbim, în ce privește căutătorul găsit, de toată „strategia" îngerească: îngerii sunt mesageri și prezențe care se manifestă eficace de îndată ce ești bine orientat, care te găsesc și te asistă în momentele de răscruce.

Spuneam că există un fel de distincție – nu de separare și cu atât mai puțin de respingere – între condiția unanimă și această comunitate de itineranți: cei ce găsesc fiindcă sunt găsiți, prin contactul cu un străin. O întâlnire de acest tip te scoate din liniaritatea familiarului și pentru că străinul ține de un statut absolut. Aici lucrurile sunt precizate din prima frază: *„în această clipă* chiar, Domnul ne vădește bunăvoirea Sa". E un fel de *kairós*, fără încetare verificabil pentru cel ce stă neclintit înăuntrul acestei clipe privilegiate, așa cum o cere cuvântul. Se indică un „acum și aici", un loc și un moment în care se produce o secantă: planul curent e intersectat de „bunăvoirea" lui Dumnezeu, cerurile se deschid și lasă să se vadă „zenitul".

Termenul „zenit" vine din arabul *as-samth* care înseamnă exact „deasupra capului", „în sus". E ca și cum ai privi

1. *Hadith*-ul este, în tradiția islamică, o sentință rostită de Profet și asigurată, ca transmisie, printr-un șir neîntrerupt de persoane consemnate de tradiție. El poate fi de două tipuri: *hadith qudsî*, când Allah însuși e cel ce vorbește, sau *hadith nabawwî*, atunci când e vorba despre cuvintele Profetului.

punctul unde creştetul tău atinge cerul. Fără să forţez, e o analogie cu ceea ce spune Ioan Apostolul şi Evanghelistul: „trebuie să te naşti *de sus*“ (3,7). Poţi să te naşti a doua oară numai dacă te naşti de sus. Această deschidere a cerurilor despre care vorbeam este zenitală, nu orizontală. E un reper capital în topologia fiinţei şi a misterului, pe care Ioan o articulează foarte riguros în Evanghelia sa, cu locuri şi itineranţe a căror cheie (şi centru) este Crucea.

„Naşterea din nou“ înseamnă să găseşti calea zenitală. Pe această înţelegere se întemeiază aici cuvântul străinului pe care „nu fără de taină l-aţi aflat pe calea mântuirii sufletelor ce sunt ale Lui“. Toate acestea se întâmplă „pentru“, toate converg, toate sunt destinate ajungerii la „locul“ în care intenţionalitatea cuprinsă în „bunăvoirea“ divină se va împlini. De aceea *kairós*-ul despre care vorbeam („în chiar această clipă“) este o răscruce, o cruce.

Părintele duhovnicesc

1c. Voi face o paranteză referitoare la căutarea stareţului, a îndrumătorului spiritual. Paisie Velicicovski, de pildă, fuge de la şcoala teologică de la Kiev pentru a scăpa de influenţa desicantă a noului „stil“ iscat de contrareforma catolică târzie sub care stătea învăţământul teologic rus. A ieşit de sub acest mod, împrumutat, de gândire şi l-a găsit pe Vasile de la Poiana Mărului, care scrisese undeva: „Dacă nu ai un părinte duhovnicesc, cu durere să-l cauţi.“ Şi Paisie îl găseşte, iată, pe acest părinte. E în fond una şi aceeaşi distincţie de care vorbeam la început.

Există calea unanimă, a celor care merg la biserică, sunt buni creştini, se supun influenţelor general acceptate – chiar şi în teologie – şi merg astfel spre mântuire.

Dar noi vorbim aici despre acea nouă, ciudată, stranie, străină postură a celor ce caută fiindcă sunt găsiţi, „presimţiţi". De aceea, „dacă nu ai un părinte duhovnicesc, cu durere să-l cauţi".

Primul *loc* unde se „ţine", neştiut, starețul, maestrul spiritual, învățătorul, părintele duhovnicesc e însăşi doctrina, Scriptura şi scrierile Părinţilor. (Sper că n-am să scandalizez prea mult pe nimeni, dar voi aminti că această concepţie a fost extensiv dezvoltată şi în prima comunitate monastică a budismului: „mă adăpostesc – îmi găsesc refugiul – în Buddha"; şi apoi: „mă adăpostesc în *Dharma*", în învăţătura lui scrisă. Un bine-cunoscut adagiu spune „Cine vede Legea mă vede", de unde convingerea că „cine cunoaşte *Dharmakaya* – corpul Legii – e mai aproape de Buddha decât dacă l-ar ţine de poala veşmântului". Şi, în sfârşit, mă adăpostesc, îmi găsesc refugiu în *samgha*, în comunitate[1].)

Revenind la Vasile de la Poiana Mărului, acest valah – ca să plătim tribut fuduliei autohtone! – e recunoscut în mediile ascetice ca un om excepţional şi în el avea să-l găsească Paisie Velicicovski pe adevăratul său stareţ. Se

1. În sanscrită, „mă adăpostesc" este *griham gacchami* de la *griha* – cavitate, peşteră. Francezii traduc cu „Îmi găsesc refugiul", adică „locul" sălăşluirii celei mai din adânc. Acesta e termenul românesc potrivit: „sălăşluiesc", „sălaş". Îmi găsesc sălaşul în Buddha. E sensul cel mai apropiat, care îl conţine şi pe cel de adăpost – ca în valorificarea heideggeriană a „adăpostirii" şi „locuirii".

verifică aici, încă o dată, un fel de polaritate, de dualitate, de constelație binară: un personaj care se manifestă în afară, public, e reflexul, prin ceea ce are el mai bun, al unui maestru ce rămâne în spatele lui, ascuns, și care îl pune de fapt în lumină. Așa stau lucrurile cu Sf. Bernard de Clairvaux față de Guillaume de Saint-Thierry, îndrumător și inspirator al celui dintâi (Guillaume de Saint-Thierry e cel care a readus în Occidentul spiritual recunoașterea lui *lumen orientale* și a lăsat un nou comentariu la Cântarea Cântărilor). Sau, în mediu ortodox, îl putem aminti pe Nicodim Hagioritul, atât de prolific în publicații și bine-cunoscut, însă inspirat de mai puțin menționatul Macarie din Corint.

Introducând și elemente din sistematica teologică occidentală, Paisie Velicicovski, ca de altfel și Nicodim Hagioritul, prezintă o clasificare a rugăciunii. În sensul ei complet și riguros, rugăciunea avea, pentru el – ca și cardinalitatea – patru brațe, patru dimensiuni sau orientări: în primul rând, doxologie, apoi cerere, apoi mulțumire și, în sfârșit, mărturisire. Spun toate acestea pentru că se leagă de noul paragraf, 1c, al cuvântului nostru: „Mărturisesc cu tărie lucrarea Proniei care s-a împlinit și nu încetează să se împlinească în mine. Mărturisesc iarăși plinătatea milelor dumnezeiești care se revarsă asupra noastră și asupra acelora pe care Domnul încă îi va alege, pe căi nepătrunse și în chipuri atât de deosebite, drept unelte spre slava sfântului său Nume." Mărturisirea părintelui Ioan e vorbire în stare de rugăciune.

Există și un fel de a citi Scriptura în stare de rugăciune; există o Scriptură a monahului, alta decât cea a lecturii

publice. Ea distinge un fir conducător şerpuind prin text, călăuzind din staţiune în staţiune pe cititor. Se pot degaja o întreagă învăţătură, o întreagă teorie şi metodologie a rugăciunii luând seama la momentele în care Christos împlinea o lucrare pe când se ruga – „privind la cer" –, când acţiona în stare de rugăciune. În acest sens, rugăciunea nu mai este obligaţie morală doar, ci intercesiune imediat eficace, operantă ca o alchimie, pentru că obţine efectiv şi fără amânare împlinirea; e şi un act de extraordinară conştiinţă[1], de luciditate şi vigilenţă, care în Răsărit se numeşte trezvie (*népsis*), ca în tradiţia athonită: *Filocalia părinţilor trezviei*. În filiaţia lor îl văd pe părintele Ioan cel Străin. Nu pe sine se expune el, nu pe sine se afirmă, ci ceea ce Providenţa săvârşeşte înlăuntrul lui şi prin el. Mărturiseşte nu numai pentru a „declara" pe Dumnezeu care lucrează în el, ci şi pentru a-i extinde lucrarea în ceilalţi.

Intervine aici un fel de gramatică, de sintaxă a mărturisirii. Gramatică nu atât în sens lingvistic şi morfologic, cât în sens euristic. Vă aduceţi aminte de Newman: *A Grammar of Assent*. E foarte frumos cuvântul „gramatică" pentru că implică ideea de „traseu", de inscripţie (*grammé*) şi pe aceea de înşiruire, înlănţuire de „urme". Aici, „gramatica" confesiunii e articulată pe o sintaxă verbală (de la „verb", în sensul tehnic) şi una pronominală. Verbală e unitatea de viaţă a mărturisirii: e trecutul care s-a împli-

1. Protestanţii de la origine (care nici nu se despărţiseră încă de Biserică) au spus: „protestez". Nu e un vocabul negativ. E o „testare", o depunere de mărturie, o angajare: îmi asum riscul de a mă confrunta cu veracitatea, „*pro-testor*".

nit şi continuă să se împlinească în părintele Ioan. O continuitate care îl arată, într-un anumit fel, inatacabil, fără cezură, fără falie, fără greş, pentru că nu s-a depărtat de lucrarea Providenței. Veracitatea lui de până în acel moment îndrăzneşte el să o mărturisească, să o ateste. Actul mărturisirii nu se poate opri însă la acest „eu", nu se poate întoarce asupra lui însuşi, ci se prelungeşte şi se răspândeşte, de la el, spre ceilalți. Aici intră în joc sintaxa pronominală a mărturisirii: „Mărturisesc cu tărie lucrarea Proniei care s-a împlinit şi nu încetează să se împlinească *în mine*. Mărturisesc iarăşi plinătatea milelor dumnezeieşti ce se revarsă *asupra noastră* şi *asupra acelora* pe care Domnul încă îi va alege, pe căi felurite şi în chipuri atât de deosebite, drept unelte spre slava sfântului său Nume." Starețul o mărturiseşte însă în stare de *trezvie*, precum cineva care se află în lumina realității ei, pe când ceilalți sunt încă pe cale pentru a atinge locul de unde el li se adresează. Pentru ei, adevărul mărturisirii se va descoperi retroactiv; ceea ce „în chiar ceasul acesta" se întâmplă va fi perceput după ce s-a întâmplat.

O analogie exemplară găsim în comentariul lui Grigorie de Nyssa la Exod 33, 19–23, cuprins în *Viața lui Moise*: dacă vrei să Îl vezi pe Dumnezeu ca să ştii, ți se răspunde: nu poți să Mă vezi şi să fii viu; ascunde-te, adăposteşte-te într-o peşteră şi *doxa* mea va trece şi voi rosti numele Meu de neauzit şi atunci tu nu mă vei vedea decât din spate. („Şi a zis Domnul: Iată aici la Mine un loc; şezi pe stânca aceasta; când va trece slava Mea, te voi ascunde în scobitura stâncii şi voi pune mâna Mea peste tine până voi trece; iar când voi ridica mâna Mea, tu vei vedea spatele meu,

iar fața Mea nu o vei vedea!" – Exod 33, 19–23). Şi Grigorie de Nyssa comentează: „Deci, Cel ce i-a arătat lui Moise «locul» îl şi porneşte la drum. Iar făgăduindu-i statornicia pe piatră, îi arată modul acestei alergări dumnezeieşti... Alergarea este, în alt înțeles, stare. Şi acesta e lucrul cel mai minunat dintre toate: că acelaşi lucru e şi stare, şi mişcare... Aici, a sta înseamnă a urca necontenit... Iar cel ce urmează vede spatele celui dinaintea lui. Aşadar, Moise, care se străduieşte să-L vadă pe Dumnezeu, e învățat acum cum poate fi văzut Dumnezeu: a-L vedea înseamnă a-L urma oriunde te-ar conduce. Căci trecerea lui Dumnezeu înseamnă conducerea de către El a celui ce-L urmează. Cel ce nu cunoaşte calea nu poate ajunge singur la El, decât urmând celui ce-l călăuzeşte... Abia spre sfârşitul vieții, după urcuşurile acelea atât de înalte şi după arătările înfricoşătoare şi slăvite ale lui Dumnezeu, se învredniceşte de harul vederii cel ce a învățat să meargă pe urmele Lui."[1]

Aici se încheie primul – foarte riguros şi coerent – ciclu, pe care l-am pus sub semnul deschiderii şi al primilor paşi în spațiul deschis. El instaurează şi dezvăluie veracitatea (ceea ce e echivalent cu autoritatea) cuvântului rostit. Îmi îngădui să insist: nu tratăm „discursiv" acest cuvânt, nu îl calificăm, ci încercăm să restituim conținutul lui de sens. Veracitatea şi autoritatea sunt neîncetata sursă, *originea originantă* a acestui cuvânt. Cel care îl

1. Traducerea îi aparține lui Dumitru Stăniloae, în Grigore de Nyssa, *Scrieri*, Partea I, Ed. Inst. Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982.

rosteşte e plasat mereu într-o dublă deschidere: e recipient al Providenţei, instanţă de ad-venire a lucrării ei, pe de o parte; e mesager, purtător al dezvăluirii către ceilalţi, pe de altă parte.

Impersonalizarea: limite şi limitări

Paragraful 2 este concentrat pe părintele spiritual. Aici, Ioan cel Străin începe să vorbească chiar în numele lui propriu şi tocmai de aceea apare acum, în mod paradoxal şi în acelaşi timp foarte de aşteptat, procesul impersonalizării (înţeles ca în germanul *enteignen* – a expropria, a înstrăina –, dezapropriere). Ceea ce e caracteristic pentru părintele spiritual este ştergerea trăsăturilor sale particulare. Cu cât înaintezi mai mult pe cale, cu atât mai mult te dezapropriezi; pe măsură ce intri în adevăr, te eliberezi de tine însuţi. Nu o numesc „depersonalizare", pentru că aici persoana nu se pierde; însă „eu" trece către „noi", fără a se opri nici aici. Adevărata persoană este a treia: El. „Eu" şi „tu" – e deja prea cunoscut; am consumat prea mult „eu", am mâncat prea mult doar din noi înşine, din substanţa exclusivă a *ego*-lui nostru. La fel ai făcut „tu", care te afli în faţa mea. Întâlnirea dintre „eu" şi „tu" e de o mare frumuseţe şi ea se poate împlini cu adevărat, însă rămâne mereu pericolul unei camuflate deplasări a *ego*-ului de la unul la celălalt. Pe când a treia persoană nu poate fi anexată *ego*-ului. În apocaliptica creştină, dezvăluirea celei de a treia persoane implică Duhul Sfânt. El îl face

prezent pe Fiul, el e Precursorul ce-L aduce în lume şi în „El" se poate spune cu adevărat „eu" şi „tu".

Revenind deci, paragraful 2 îl are ca subiect pe *stareț*, pe părintele duhovnicesc. Subiect în dublu sens (pentru că ne jucăm mult cu cuvintele şi cu înțelesurile lor în vremea de azi): subiect în sens de temă şi în sens de *ipostas*. Trecem fără a ne mai opri la Husserl şi nici măcar la naşterea subiectului în psihanaliză, sau la Kant şi alții. Aici e mult mai simplu şi, mi se pare, „diferit": „Fericiți cei ce nu s-au îndoit de mine, nevrednicul vostru părinte şi stareț, care mă găsesc printre voi ca un străin trimis."

În paragraful 1, a fost mărturisit Cel care l-a trimis; acum să-l auzim pe cel ce vorbeşte şi despre ce vorbeşte.

2a este o frază de tranziție care încheie dezbaterea despre identitatea şi autenticitatea părintelui în raporturile lui cu ceilalți, inaugurând totodată a doua parte a mesajului, prin afirmarea unei prime instanțe de „impersonalizare": eu, „nevrednicul vostru părinte şi stareț" – altfel spus, despuiat de pretenția oricărei demnități, ca „membru impersonal" al unei transmiteri.

Aş vrea să fac aici o inserție referitoare la condițiile în care putem rosti realmente cuvântul „părinte". În liturghie, formula de introducere pentru „Tatăl nostru" este: „Şi ne învredniceşte pe noi, Stăpâne, cu *îndrăznire fără de osândă*, să *cutezăm* a te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată". Îndrăzneala aceasta este, în greceşte, îndrăzneala care se naşte din convivialitate, din familiaritate (*parrhesía*). *Parrhesía* este calitatea de a-l putea chema pe Dumnezeu Tată. În secvență logică, ea se referă la Duhul Sfânt, care „strigă în noi Avva, Părinte". Or, în ce priveşte

părintele spiritual, lucrurile pot fi luate într-o directă şi vertiginoasă analogie: Duhul – ca şi părintele spiritual – nu are identitate, se comunică numai într-o totală dezapropriere. El nu are chip. Fiul are chip; Tatăl are nume. Duhul este ultima dezvăluire, ultimul dar de sine al Dumnezeirii, care ajunge în intimitatea cea mai profundă a omului. Iar când te atinge şi eşti în stare să îl primeşti, se naşte *parrhesía*, îndrăzneala filială. E, de aceea, foarte potrivit ca stareţul să aibă îndrăzneala de a spune: „Fericiţi cei ce nu s-au îndoit de mine, nevrednicul vostru părinte şi stareţ." Pentru că o face dinăuntrul comunicării Duhului care trece circular – în cercuri suitoare... – şi neîntrerupt de la începuturi către sfârşitul timpurilor. Incapacitatea de a-l recunoaşte şi de a-l primi pe părintele spiritual ar însemna o lipsă de sensibilitate duhovnicească; de aceea sunt fericiţi toţi cei ce nu se îndoiesc de el. E un apel discret la generozitatea ucenicilor, generozitate fără de care nu există o comunicare reală; e aproape o suplică, nu pentru a achiziţiona satisfacţii personale, ci pentru a deschide discipolilor posibilitatea comunicării cu harul pe care el are a-l transmite.

Trebuie să spunem că există o distincţie între identitatea omului duhovnicesc şi *funcţiunea* de părinte spiritual. Adânc, lăuntric, intim, personal şi, aş spune, transpersonal, un asemenea om îşi are conştiinţa şi moştenirea lui: are o rânduială de împlinit, prin care înaintează în propria sa itineranţă. Pe de altă parte, poate avea de asumat funcţia de părinte spiritual: dar nu el este cel care se propune sau se afirmă în ea. Câteodată, părintele e primul care „pătimeşte" din pricina acestei misiuni, primul care are

de suportat exigențele noii rânduieli, generată de cerința vie a discipolului – viitorul fiu spiritual și frate mai mic în același Duh. În 2a apare foarte limpede că părintele Ioan e cel care trebuie să se încline, să se plece și să accepte denumirea și lucrarea de părinte spiritual, tocmai fiindcă e cerută obiectiv de alții – pe care îi descoperă ca o exigență a Duhului. Nu e vorba în nici un caz de o revendicare de nivel psihologic: dacă ar fi fost așa, el ar fi putut refuza sau lucrurile nici nu s-ar fi împlinit. Or, acest „fericiți cei ce nu s-au îndoit de mine..." constituie un act de convergență și de dăruire a încrederii care duce la unitate. Îndoiala înseamnă instalarea unei distanțe în locul comunicării: o dis-crepanță, ivirea dualității (în-doi-re) între mine și mine însumi, blocarea com-uniunii. Apelul la generozitate nu e deci sentimental și încă mai puțin egocentric, ci e prilejul de a da la iveală această adevărată convergență: între ucenici și răsărirea părintelui duhovnicesc, născut din chiar relația cu ucenicii.

Adăugăm că această funcție e, prin esență, non-instituționalizabilă („nevrednicul vostru părinte") și ne-sedentarizabilă. Ea se menține într-o ireductibilă singularitate față de alte structuri, categorii, funcțiuni înrudite cu care nu se poate însă confunda: de pildă cea de duhovnic în sensul de confesor – administratorul, foarte important, al tainei mărturisirii – sau cea de director de conștiință, funcțiuni extrem de prețioase, însă nu identice cu cea a părintelui spiritual.

În ce îl privește personal, Ioan cel Străin e aproape șters și fără de chip. E străinul fără identitate. Unii spuneau că nu știu nici măcar cine este. Domiciliu – fără, cum

se spune la poliție. Minunat! Exact ceea ce corespunde cu portretul străinului. Când spune „nevrednicul", sensul e riguros propriu, iar nu metaforic: el nu are nici o demnitate exterioară, oficială, instituțională. Doar totala dezapropriere face din el un recipient potrivit pentru transmiterea Duhului.

În secțiunea 2a se introduce „impersonalizarea", accentuată și precizată pe parcursul celor ce urmează. Impersonalizarea, care, așa cum spuneam, nu implică mutilare: e, dimpotrivă, calea de acces la tradiție, adică la universalul spiritual. A fi impersonal, în acest context și în acest sens, înseamnă să accezi la universal; ca atare, nu mai prezinți – și nu ți se mai pot deci imputa – determinările, *status*-urile, localizările de obște. Nu doar cele oficiale, juridice, sociale, polițienești cu care se identifică de cele mai multe ori persoana „contemporană". Dar nici chiar determinările diminuante ale statutului religios. Prin impersonalizare, nu trăsăturile tale sunt dezapropriate, nu *limitele* care te definesc ca persoană, ci *limitările*. Limitele privesc finitudinea inerentă creaturii și e adevărat că, într-o asemenea itinerantă, finitudinea însăși ajunge să fie pusă în cauză. Dar limitele funcționează și ca „formă" utilă, necesară chiar, în planul orizontalității noastre: în acest fel, doar, suntem o prezență. Limitările însă exprimă complezența față de propriile noastre limite, complicitatea cu ele, îngroșare a puterii lor restrictive. Limitările reprezintă afirmare de sine prin excluziunea celuilalt. Aceste limitări trebuie dezapropriate. Omul trebuie să nu mai fie, din acest punct de vedere, o persoană individuală „îngustă", „închisă". De aici începe calea spre ipostaza

părintelui spiritual. E ca şi cum ar fi lăsate în urmă acele borne miliare, acele stele funerare ale „strămoşilor" care încearcă să te oprească. Există tentaţia de a socoti că pe toţi aceşti strămoşi ai tăi – daci, roxolani, romani, slavi... – ai datoria să-i continui. Ceea ce e foarte legitim. Se cere totuşi ca în momentul „crucial" să te desprinzi: „lasă morţii să-şi îngroape morţii". Trebuie să străbaţi fără oprire tot acest câmp presărat cu reperele limitative ale statutului tău social, naţional, religios chiar. Pot mărturisi că am avut prin mila lui Dumnezeu numeroase ocazii să întâlnesc asemenea oameni. Nu limitele lor dispar, ci limitările.

Limitele configurează. Limitele îţi *propun*. Dar nu îţi impun, pentru că atunci s-ar produce răsturnarea libertăţii şi „stării" fiinţei. Limitele îţi propun un chip. Or, cu excepţia unei patologii narcisice, chipul este tocmai prima ieşire din limitare, prima depăşire a limitării. Deoarece chipul este îndreptat „spre celălalt", spre dincolo de limitările individuale proprii. Eu pot *vedea* şi astfel intru în comuniune cu totul. Chipul îmi permite să văd că sunt văzut.

Revenind aşadar aici, chipul stareţului se şterge. E o mare temă (chiar lăsând de o parte cap. V din *Phänomenologie des Geistes*: un limbaj printre altele; putem lua ca referinţă şi ilustraţie şi alte limbaje din câmpul larg deschis al cunoaşterii reflexive).

Aş evoca, dimpotrivă, sursa esenţială pentru „ştergerea chipului": e iarăşi răstignirea Logosului pe Cruce (şi numai pe Cruce!). Acesta e locul, după mine, unde se originează *tradiţia christică* – nu spun creştină, istorică. Crucea pe care trupul lui Christos face să ţâşnească sângele şi apa.

Termenul Evangheliei după Ioan pentru săvârşirea lui Iisus este *paredôken*: şi-a dat Duhul. Duhul a stat deasupra apelor pentru a suscita, a „închega" creaţia. Duhul a umbrit Fecioara, găsindu-şi în sfârşit loc, pentru întreaga umanitate, în sânul ei. Acum, la răstignire, începe însă revărsarea Duhului. Iar pentru ca Duhul să se reverse, Christos trebuie să se şteargă în chipul său asumat terestru: „Dacă eu nu mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi" (Ioan 16, 7). Pe Cruce, faţa lui Iisus era desfigurată: un chip „des-fiinţat". Ceea ce trebuie luat nu ca o retorică a durerii, ci ca o retragere din limitările condiţiei terestre. Dumnezeu trebuie să se ascundă, să se retragă, pentru ca noi să Îl căutăm. În felul acesta, neantul devine suprema atestare a fiinţei. Analog, atunci când stareţul spune: „eu, nevrednicul", nu o spune dintr-o falsă (sau reală) modestie. Când părintele Ioan afirmă că nu are nici o demnitate, el afirmă adevărul unei persoane cu chipul şters, disparent: „Într-adevăr, nu pentru că eu, făptură omenească cu însuşirile şi scăderile firii noastre, aş avea ceva deosebit, ci voia lui Dumnezeu, neasemuita voie a lui Dumnezeu. Ea este cea care m-a ales în ciuda nevredniciei mele; ea e cea care călăuzeşte paşii mei şi odihneşte peste mine, slujitorul Său."

Paragraful 2b înscrie, aş zice, o nouă deschidere care marchează ritmul cuvântului. E un fel de simetrie vie între deschiderea iniţială din paragraful 1 şi deschiderea din 2c, urmând paragrafului de tranziţie 2a. Între „Slavă şi mulţumire fie aduse Domnului", de la început, şi „într-adevăr, nu pentru că eu..., ci voia lui Dumnezeu, neasemuita voie a lui Dumnezeu... m-a ales..." e o rezonanţă

simetrică, un dialog contrapunctic: prima deschidere o implică pe a doua, a doua o aplică pe prima. Unde? În ființa și înțelesul părintelui duhovnicesc[1].

Însă aici, structura lăuntrică și ritmica – atât de evidente – ne arată, cred, că vorbitorul se află într-o coerență intimă, riguroasă, de la primul pas și până aici cel puțin – o vom descoperi poate și mai departe –, cu obiectul nespus conceptual, imposibil de sistematizat al acestui cuvânt: Cine sunt eu? Ce e aceea un părinte duhovnicesc? Care e ipostasul lui adevărat? Și care sunt revelațiile ce rezultă prin acest părinte, astfel dezvăluit – apărând, adică, sub o identitate incontestabil perceptibilă?

Părintele duhovnicesc ilustrează un domeniu al ființei, o *condiție* a ei, echivalentă categoriei de „trimis". E o categorie aflată dincolo de orice determinare spațio-temporală. Starea și mișcarea sunt, înlăuntrul ei, simultane. Părintele duhovnicesc – asemenea îngerului – *stă ca trimis* (*sedebit solitarius et tacebit:* trecerea se consumă dincolo de tăcere „va sta" și „va tăcea"). E un *trimis statornic*. E așadar o combinație paradoxală între itinerantă și sedentaritate. Monahul e statornic doar câtă vreme se păstrează în mișcare, „mobil-izat", „pe cale" (vezi *Pelerinul rus*...), refuzând orice densificare, orice solidificare (inclusiv aceea,

1. S-ar mai putea adăuga – ceea ce este relativ important – că aceste forme și formule de politețe sunt aproape rituale printre monahi. Ele pot apărea câteodată ca ținând de un fals ceremonial al smereniei: „eu, nevrednicul ieromonah..." Ceea ce a țâșnit dintr-o autenticitate originară se golește, prin obișnuință și familiaritate, de sens și devine formă mică = „formulă". E prea mică pentru ca să-și mai poată încăpea conținutul.

prea familiară, a prezenței: aici e diferența dintre părintele duhovnicesc și confesorul clasic, care e necesarmente stabil, mai „așezat").

Caracteristica specifică a trimisului e aceea că e „trecător": *trece* și lasă o urmă care *te trece* sub alt statut. Numai ceea ce se mișcă, ceea ce trece lasă o urmă. Și orice text sacru, de pildă textul pe care îl analizăm, e urma a ceva care nu mai e de față (sau care, de față fiind, n-are identitate proprie). Ce îți trece cel care trece? Îți trece *tradiția* (*parádosis*: ceea ce se dă „pe deasupra" – *para* –, nu după o mecanică liniară).

Apofatism existențial

E o ipostază de tensiune senină, paradoxală, cum vedem în 2c: părintele duhovnicesc nu posedă nimic propriu care l-ar putea pune în situația de a pretinde – pentru el – achiziționarea acestei calități. Un paradox prin esență irezolvabil pentru că el însuși – paradoxul în sine – constituie unica soluție a ceea ce nu poate fi soluționat nici logic, nici dialectic. Paradoxul constă în faptul că, cu cât omul e mai nevrednic, mai dezapropriat, mai „impersonalizat", cu atât mai mult poate da „loc" (topos noetic) și pune în act ceea ce constituie singura sa justificare: lucrarea, acțiunea lui Dumnezeu realizată prin intermediul său. O acțiune minunată, „neasemuită" spune el, care în 2c este rezumată foarte abrupt și poate nu destul de explicit pentru cineva care ascultă cu atenție, dar nu cu pasivitate sau reverență pioasă. Revenind, există undeva, în interiorul

părintelui duhovnicesc – şi în fiecare om care e „în lume" şi, în lume fiind, se „visează" ca atare –, un *nod*, un nucleu de paradox care face ca omul să fie cu atât mai plin cu cât se goleşte mai mult. Nu e extraordinar ceea ce spun, dar este extrem de vast şi, mai ales, extrem de caracteristic pentru un *apofatism existenţial* care – personal am avut de a face cu asemenea situaţii şi am fost izbit de sensul lor – e propriu tradiţiei ortodoxe.

Nu e doar apofatismul considerat ca o *via eminentiae*; aceasta constituie, până la urmă, tot o formă – deturnată însă – de logică, o negare corectivă a *physis*-ului: dincolo de lumea fizic perceptibilă poţi ajunge doar negând vizibilul pentru a atinge palierul superior. Nu e nici apofatismul clasic – *via negationis* cu *alpha privativum* –, care rămâne şi el înăuntrul unei operaţiuni noetice, rectificând doar fericit limitele catafatismului banal, cotidian – forma însăşi a identităţii şi stabilităţii noastre logice, pur umane[1]. În tradiţia ortodoxă, adevăratul apofatism este în primul rând existenţial şi antinomic; nu e negativ, ci operează în simultaneitatea unor posibilităţi antinomice; de aceea, sigla sa veritabilă este Crucea, semn al Învierii tocmai pentru că este loc al morţii. Spun toate acestea foarte rapid (le-am dezvoltat în alte scrieri) pentru a releva şi a situa semnificativ conştiinţa părintelui Ioan de a fi un monah

1. În acest punct, Platon a fost primul mare combatant pentru drepturile raţiunii naturale împotriva abilităţii sofiştilor care făceau să explodeze identitatea şi stabilitatea gândirii umane. Nietzsche spune de aceea foarte bine că sofiştii ar fi putut da, eventual, o altă formă gândirii; însă, dacă ei ar fi izbândit, rezultatul, istoric şi social, ar fi fost o cu totul altă societate (sau „non-societate").

„trimis şi străin". Prin dezapropriere, el suscită o *actanță* (nu o acțiune): în recipientul golit de limitările eului său se poate manifesta lucrarea Proniei. Nu e vorba aici de o acțiune personală, ci de punerea în act – în chiar momentul în care vorbeşte – a unui adevăr care îl depăşeşte şi îl constituie, adevăr evident ireductibil la „firea noastră cu însuşirile şi lipsurile ei inerente". Şi, fiind astfel, adevărul în chestiune nu poate fi discutabil, pus la îndoială.

Aici încep revelațiile ipostasului, ale „statutului" de părinte duhovnicesc. Față cu acest adevăr, părintele Ioan e complet „nevrednic", dar, în virtutea apofatismului existențial, el e capabil să creeze o breşă, să deschidă vederea spre ceea ce va urma în paragraful 2d. Textele spirituale autentice nu sunt „compuse" cu distanța autorului care îşi gândeşte şi hotărăşte demersul; ele sunt, încă o dată, locul privilegiat al unei actanțe pentru care vorbitorul este doar gazdă şi mediator. Textul nu e grevat nici de formalismul unei obligații rituale[1]. Aici se distinge foarte simplu, în limpiditatea şi transparența textului – deci şi a ethos-ului –, starea de rugăciune: tocmai pentru că părintele Ioan vorbeşte despre ceea ce îl constituie ca maestru al rugăciunii minții şi inimii[2].

1. Aşa cum fac prietenii noştri rabinii şi *soferim* când copiază textul sacru şi, ajungând la IHWH, se opresc, îşi schimbă pana, pun o cerneală deosebită, ridică mâinile ritual şi abia apoi pot aşterne numele pe hârtie.

2. Ultimul film al lui Tarkovski – *Sacrificiul* –, de pildă, nu făcea aluzie la rugăciune; era *făcut în stare de rugăciune*. Rugăciunea, pentru mine – spunea Tarkovski –, este felul, putința de a-l simți pe Dumnezeu, de a te ruga Lui şi în afară de intrarea

În acest punct, urcuşul lăuntric al textului, vizibil de la început, devine tehnic perceptibil, transformând cuvântul – aşa cum spuneam – într-un mic tratat de metodologie, de *met'hodós* („drum împreună", aici cu maestrul rugăciunii). Drumul începe „nel mezzo del camin di nostra vita", adică în tinereţe. Viaţa noastră se măsoară sub aspectul durată, ca un drum. „Spaţiul" posibilităţilor ei iniţiale e transformat în „timp" pentru a putea fi parcurs. Iar la sfârşit, timpul se transmută în spaţiu: *hier ist die Zeit zum Raum geworden* (*Faust* II), *Şi timp nu va mai fi* (Apocalipsa 10, 6). Se sfârşesc lumea şi succesiunea; simultaneitatea (izotropia) e proprie spaţiului, nu timpului. Or, care este începutul real al succesiunii în timpul personal responsabil? E tinereţea. Despre ea ne vorbeşte cuvântul: „Din chiar vremea tinereţii mele, dulcea energie a Proniei a binevoit întru inima mea şi, pe calea mântuirii mele, mi-a dăruit binecuvântarea purtătoare de har a Moştenirii" (2d α). Ne aflăm în inima textului venit prin inima vieţii şi a pelerinajului terestru mărturisite de părintele Ioan. Paragraful 2d prezintă trei trepte, trei momente, trei geodezice, aş spune. Dar, pentru a-l plasa mai bine, aş vrea să anticipez puţin şi să mă refer la ceea ce îi urmează: „Despre toate acestea v-am vorbit prin cuvânt viu de mai multe ori şi vă voi mai da fără îndoială şi alte amănunte. Deoarece «multe vom grăi şi nu vom ajunge la capăt, dar sfârşitul cuvintelor noastre este Domnul întru

în biserică. E ceea ce spun şi călugării pustiei: un călugăr care se roagă numai când se roagă, acel călugăr nu se roagă deloc.

toate», cum spune, ca pentru acestea, fiul lui Sirah în Cartea Înțelepciunii (43, 31). Şi tot el adaugă atât de potrivit: «Preamărindu-l, noi ce vom putea?»" (2e).

E ca o aparentă retragere, ca o sistolă, ca un reflux după cele trei indicații şi dezvăluiri cuprinse în 2d. În momentul în care te-ai aştepta să continue sau să expliciteze, vine dimpotrivă retragerea, chiar un fel de eschivă: „Despre toate acestea v-am vorbit prin cuvânt viu de mai multe ori şi vă voi mai da fără îndoială şi alte amănunte." E un moment de aparentă cădere de tensiune asupra căruia nu insist; vreau doar să îl semnalez. E extrem de încărcat de revelații asumate, organice, foarte coerente. Pentru că, până la urmă, părintele Ioan relativizează el însuşi surprinzătoarea, prețioasa – şi poate aparent prezumțioasa – sa dezvăluire din paragraful precedent. Şi alege în mod semnificativ, pentru a o relativiza, texte puțin cunoscute, cărți necanonice – *Ecleziasticul lui Sirah*[1]. După plinătatea adusă de 2d urmează o retragere în discreție, un fel de reînnoită ascundere.

Revenim la 2d: mi se pare – nu sunt sigur – că, vorbind în 2d α despre tinerețea sa, părintele Ioan face un act de recunoaştere, de reatestare şi de recunoştință a faptului

1. Există un fel de Scriptură a monahului, deosebită de cea a altor categorii de cititori. E o Scriptură care te însoțeşte pe cale, care face parte dintr-o căutare vie şi îți revelează sensuri, îți răspunde cu locuri mai puțin aparente, mai puțin „clasice", aş zice chiar mai puțin „ortodoxe". De ce? Pentru că acești călugări itineranți, acești monahi pelerini se află ei înşişi într-un spațiu unde cuvintele, referințele, amintirile au altă înjghebare, altă articulare decât cele dintr-o lume sedentară.

că a fost subiectul unei duble alegeri: „ea m-a ales" şi „ea... îmi călăuzeşte paşii" (în 2c).

„Din chiar vremea tinereţii mele, dulcea energie a Proniei a binevoit întru inima mea", s-a sălăşluit în inima mea. În tinereţe poţi fi, în această privinţă, doar cel care primeşte; poţi doar fi deschis spre darul, spre harul pe care părintele Ioan îl numeşte, foarte semnificativ şi discret, „energia Proniei". Ceea ce arată o foarte firească şi lipsită de emfază fidelitate faţă de vocabularul şi noimele tradiţiei isihaste. Nu e o fidelitate „oficială", sociologică, ci trăită – dovadă stând felul cum el referă această energie la Providenţă, numele Dumnezeirii pe care l-am mai întâlnit şi care angajează, din Dumnezeire, aspectul de sinergie anticipativă pentru că deschide calea, o trasează dinainte şi are grijă de tine de-a lungul ei. Iar răspunsul tău intră într-o legătură sinergică cu Providenţa, e *synergázoume*, cum spune Pavel. Succesiunea tinereţe, energie şi Pronie care s-a sălăşluit în inima lui constituie mărturisirea foarte simplă şi calmă – fără complexe sau scrupule – a conştiinţei faptului că a fost atins de har şi că a devenit loc de har. Subliniez încă o dată, în 2d α se vorbeşte numai de lucrarea harului asupra părintelui Ioan, nu şi de răspunsul pe care el îl dă. În felul acesta, el e lansat pe calea mântuirii.

Şi acum intervine o revelaţie pe care aş numi-o atât de preţioasă încât atinge chiar necrezutul în contextul dat: „pe calea mântuirii mele, mi-a dăruit binecuvântarea purtătoare de har a Moştenirii". Când eram la Antim, vorbeam între noi, referitor la acest pasaj, despre „rostirea charismatică a Moştenirii". Sunt grupate aici, într-un

nucleu dens, elementele miezului tainic al tradiției isihaste, cele despre care nu se vorbește și nu se știe prea mult nici chiar în Ortodoxie. Discreția e impusă de însăși natura lor tainică, față de care există datoria de ocrotire în raport cu comunitatea globală[1]. Ele se referă la „gnoză" (într-un *hapax* din Romani 10, 2, apare termenul de *epignosis*: a recunoaște, a scruta, a supune discernământului) și sunt înscrise în cuvânt, în limbaj, prin tema intrării în viața de rugăciune isihastă, rugăciunea minții și a inimii. Plinătatea harică și plinătatea de cunoaștere a rugăciunii devin accesibile din momentul când sunt dăruite prin binecuvântarea Moștenirii.

Dacă am profesa una din științele actuale ale exteriorității – antropologia, de pildă –, am putea spune în mod stupid că ne aflăm în fața unei evidente continuități: în anul de grație 1946, descopeream o „etnie" care mai păstrează pe casele ei unele misterioase motive arhaice...

Referitor însă la perioadă, aș vrea să spun un lucru interesant: ea coincide cu o redeschidere a atenției (nu spun a curiozității) – și cu o discuție aferentă – asupra structurii de taină inițiatică specifică vieții spirituale. René Guénon, în primul rând, a pus problema transmiterii inițiatice pe care, bineînțeles, mulți au preluat-o și au deformat-o cum s-au priceput. Îmi apare ca o coincidență semnificativă formularea publică a acestor chestiuni tocmai în momentul apariției la noi a părintelui Ioan, care

1. Reîntâlnim aici distincțiile, fără separare, despre care am mai vorbit și pe care Sf. Pavel însuși le legitimează făcând deosebire între spirituali, psihici și hilici.

afirmă că, pe drumul mântuirii, a avut parte de ceva ce se cerea dus, prin el, mai departe, transmis ucenicilor ca o Moştenire. Moştenire a ce? A ştiinţei şi a trăirii rugăciunii inimii, adică a unei forme sau ipostaze tainice de înaintare pe calea duhovnicească ce se dăruia prin *binecuvântare* şi numai prin binecuvântare.

Sunt lucruri de mare gingăşie, lucruri care ţin într-adevăr de mister; când spunem mister, nu ne referim în primul rând la aspectul de „interdicţie", ci tocmai la gingăşia, la „subţirimea" sensului şi naturii acestei binecuvântări. Discreţia se asociază în mod firesc gingăşiei. Dar există şi aici anumite prescripţii – au trecut peste 40 de ani de la rostirea cuvântului părintelui Ioan –, şi iată că împrejurările se mlădiază şi zodiile se pleacă, se „îndouplecă" (ce frumos sună în româneşte!); lucrurile pot fi trecute, cu îngăduinţa Domnului, în cuvânt, dar nu trădate în inima şi conţinutul lor. De aceea, despre anumite înţelesuri, vom vorbi; altele vor fi ţinute mai departe sub discreţie; pe cât se poate...

Păzitorii moştenirii

Există deci o tradiţie, luată în sensul de predanie vie, centrată pe transmiterea *nemijlocită*, de la părinte la ucenic, a ştiinţei şi practicii rugăciunii minţii; ea constituie substanţa medulară a vieţii isihaste. În accepţia ortodoxiei, rugăciunea nu se rezumă însă şi nu e rezervată călugărilor; rolul lor special e acela de păzitori ai transmiterii ei auten-

tice. Călugării sunt *hassassinii* (iertați-mi termenul – dar e foarte potrivit!) tradiției, ai predaniei rugăciunii inimii și minții[1]. Pentru că primesc darul „binecuvântării purtătoare de har a Moștenirii": ca știință și practică.

Păzitorul de veghe al predaniei duhovnicești se cere a fi, după cât se pare, un străin, un necunoscut. Aproape inaparent. Sau, am putea iarăși evoca: „adevărul spus

---

1. *Hassassin* vine de la *assas* – veghetor, păzitor. Călătorind spre India în secolul al XVIII-lea, voiaj din care a adus *Avesta*, Anquetil Duperron a auzit despre haşiş şi despre *hassassini* şi a transmis posterității occidentale această corelație spectaculoasă, dar falsă. De mai multe decenii se știe însă că *hassassinii* erau o sectă mistică ismaelită centrată pe tradiția cavalerească de tip zoroastrian, trecută în Islam. Yves Ponsoye vorbește în *L'Islam et le Graal* (Arché, Milano, 1974), citându-l pe R. Guénon, despre *hassassini* ca fiind „Păzitorii Pământului Sfânt", ai Țării Sfinte. O Țară Sfântă care implica Palestina vizibilă, dar nu se reducea deloc la ea. Era mai ales un fel de continent *imaginal* (*al-mithâl*) unde se întâlneau, într-un fel sau altul – și nu întotdeauna foarte limpede, dar nu aceasta ne interesează aici –, toți cei ce erau „cavaleri", în sensul ritual al cuvântului, adică inițiați în tainele prezenței centrale și misterioase care trebuia apărată, care trebuia păstrată, respectată și onorată. În jurul ei s-au întâlnit cu templierii care erau și ei niște luptători pentru Țara Sfântă, pentru Țara Spiritului. O cronică, vorbind despre înfruntările dintre templieri și musulmani, le numea: „...acest război care seamănă, atât de ciudat, cu iubirea". Ponsoye notează existența, pe un vitraliu al catedralei din Chartres, a unui cuplu de cavaleri – un arab și un templier – care se înfruntă cu lăncile; acestea se frâng și fac un triunghi simbolic. Sunt adevărate semne și „lăsăminte", cum spuneau pe vremuri cronicarii, urme vizibile ale Moștenirii pe care am fi stupizi să nu le luăm în seamă.

prin gura copiilor". Avem de-a face şi în cazul acesta cu un paradox: *infans* (copil) e cel care nu vorbeşte, cel ce e fără cuvânt: *in-fans*[1]. Gura copilului nu e o gură vorbitoare – conceptual şi logic. Autorul cuvântului se rânduieşte (în 1b) sub regimul acestei taine a tainelor. A fi necunoscut poate fi interpretat şi mai tare: a fi invizibil. Nu în sensul de imperceptibil optic. Ci, ca şi „necunoscutul", un personaj imposibil de sezizat, de obiectualizat, de clasat şi chiar de înţeles. Păzitorul de veghe al tradiţiei poate avea aparenţa cea mai simplă, însă natura cunoaşterii care îi este dată în seamă face din el un atare personaj.

Parádosis (ca şi alte forme de viaţă tradiţională) nu defineşte ceea ce se predă liniar, vizibil şi cantitativ. Nu e o translaţie, ci o transmitere; *parádosis* este ceea ce „trece prin", „dincolo", în Duh. Transmiterea concretă, de la o persoană la alta, suscită de fiecare dată o transmitere verticală, zenitală (*para*, prin „invizibil", am putea spune).

Şi aici reîntâlnim locul esenţial al paternităţii spirituale – împlinirea, consumarea ei ultimă. Paternitate care o sublimează pe cea fizică. Rilke vorbeşte undeva,

---

1. În paranteză fie spus, cultul lui Iisus copil – după noi, foarte discutabil din punct de vedere doctrinar, dar eficace în plan psihologic, emoţional şi social –, a fost conceput şi extins de iezuiţi în mod deliberat, ca o reacţie în faţa societăţii post-carteziene. *Cogito ergo sum* li se părea că ameninţă evlavia şi inocenţa. Nu fac un proces postum. Pentru ei, evlavia şi inocenţa reprezentau mai ales capacitatea de a te integra în sociologia Bisericii, în obedienţa şi în etica ei. *Infans* vine, prin negaţie, de la *fari, fatum*: a (te) rosti. Iar ceea ce se rosteşte o dată, definitiv, devine *fatum*, destinul.

în *Elegiile duineze*, despre „fluviul sânge": viața se transmite prin sânge. El e împletirea, confluența a două fluvii, a două curente numite, în mod obișnuit, bărbat și femeie; sângele îi apropie și îi duce mai departe. Ca să deosebim însă paternitatea spirituală de cea trupească, aș evoca o apoftegmă a părintelui Longin din pustiul Tebaidei: „Dă sânge și primește Duh." Acesta este, în fapt, modelul christic: numai pe Cruce izvorăște, odată cu sângele, Duhul. Am mai amintit de termenul Evangheliei lui Ioan pentru săvârșirea lui Christos: *parédoken* – și-a dat, și-a transmis Duhul. Ceea ce se transmite de atunci înainte în tradiția christică, inițiată pe Cruce, este Duhul. Până atunci Duhul nu-și revărsase cu plenitudine apele sale vii în lume. În paternitatea spirituală, moștenirea, țelul transmiterii este să devii „fiu în Duh". Substratul tău psiho-somatic se menține, dar e învăluit de Duh. Trupul continuă să mănânce, să doarmă, să meargă la spital, etc... dar conține un germene nou de Duh. Posesiunea veritabilă a acestui nucleu îl definește pe părintele duhovnicesc. E în așa măsură decisiv încât ajunge, în anumite cazuri, să inverseze rolul ucenicului și al părintelui. Avva Moise, de pildă, cere sfat ucenicului său Zaharia și acesta se miră: „Tu mă întrebi, părinte? Zis-a lui bătrânul: ...am văzut pe Duhul Sfânt pogorându-se peste tine și dintru aceasta sunt silit să te întreb" (*Pateric*, *Pentru avva Zaharia*, 3). Agentul, actantul și actatul este, aici, Duhul. Acesta se cere transmis de părintele duhovnicesc. Și el o face printr-un act semnificat fizic, care este binecuvântarea. E o tematică extrem de largă, o imensă tematică pe care nu o putem ocoli.

Să zăbovim puțin și să scrutăm sensul „binecuvântării". Banal, unanim vorbind, binecuvântarea este, pentru conștiința noastră imediată, un mic ritual cuprins în practica ecleziastică curentă („blagoslovenia" limbajului popular românesc). Teologia catolică, care a clasificat și sistematizat aproape totul, ar vorbi despre un sacramental, un mic sacrament.

Noi vom începe prin a spune că binecuvântarea este întotdeauna *orientată*: vine de la o sursă și vizează un recipiendar. Pe această semnificație inițială adăugăm că noțiunea de binecuvântare presupune esențialmente un *dar*: nu e nici negociată, nici introdusă într-o relație synamalagmatică, contractuală; e revărsare gratuită.

Pe de altă parte, conceptual, intervine *funcțiunea operantă a cuvântului*. În actul binecuvântării, cuvântul e purtat dincolo de statutul său cotidian „profan" și intră într-o zonă de o cu totul altă calificare: e o *bine* cuvântare. Nu o simplă cuvântare, fie ea plină de însușiri. Mi-aduc aminte că Nietzsche spune undeva: „Religia este arta de a citi rău" (altminteri spus, alături de text). La care am adăugat (foarte modest!), într-un comentariu: „a citi rău e, poate, calea spre *bine cuvântare*".

Sensurile termenului în limbile indo-ariene este convergent: *Segnen*, în germană, are semnificația de plinătate, de fericire, de mântuire. La fel englezescul *blessing*. Nu mai vorbim de termenul latin *benedictio* și de cel grec, echivalent: εὐλογία. Cu semiții e mult mai complicat. La evrei e *baruk*. *Baruk ata Adonai Eloheinu, melek ha*

olam („Binecuvântat fie Domnul Dumnezeul nostru, regele lumii"). Aşa începe orice rugăciune ebraică. Există un alt loc, anterior şi originar, al benedicţiunii biblice, asupra căruia vom reveni: este binecuvântarea patriarhului Iacob asupra fiilor lui Iosif. Rădăcina siriacă e *baraka*. Ea rămâne încă misterioasă. Se spune „a face să barakeze o cămilă" (iertaţi-mă, eu vin cu deşerturile mele arabe în spate!); – *baraka* ar însemna actul de plecăciune, de îngenunchere: înseamnă a te pune în situaţia de receptare, de primire a unei puteri, a unui dar, a unei sarcini.

Ceea ce caracterizează specificul enigmatic al expresiei şi actului este că, pe de o parte, ele fac să intervină cuvântul, bine-*cuvântarea* şi, pe de altă parte, cer intervenţia neapărată a trupului şi mai ales a celei mai active părţi a sa: *mâna*.

Dacă ne îndreptăm şi mai departe, către „reprezentarea" începuturilor cosmice, am invoca două prezenţe relevante: tradiţia semită şi cea sanscrită. În ambele, binecuvântarea acompaniază actul-origine al creaţiei, îi este coextensiv. S-ar spune că, de la ivirea „originară" a creaţiei – sau a manifestării, în terminologie sanscrită, ceea ce nu prejudiciază în nici un fel conceptul de creaţie –, e necesară, în mod imediat şi coextensiv, o confirmare, o „calificare" a cosmosului. Divinitatea sau Cuvântul său revelat trebuie să consimtă la această „exteriorizare" şi să declare explicit desăvârşirea operei sale. Binecuvântarea este primul articol al unei gramatici a consimţământului faţă de manifestare. În primul capitol al Genezei, în *Bereshit bara Elohim*, de pildă, se spune la sfârşitul fiecărei zile: *wa iarae Elohim ki tob* („şi Dumnezeu a văzut că e bun – bine"). În fiecare

din cele şase zile se desfăşoară această gramatică a consimţământului divin la manifestarea, autonomă de acum, liberă în structurile şi ritmurile sale. Binecuvântarea are funcţia de sigiliu: ceea ce e binecuvântat e instituit astfel în plinătate deschisă devenirii. E pecetea finală despre care vorbeam şi în legătură cu „fiinţa": la Maxim Mărturisitorul, „fiinţa" este *εὖ-εἶναι*, nu doar *εἶναι*. Binecuvântarea constituie un act de încuviinţare, deci de calificare, care depăşeşte nivelul *physis*-ului. Prin binecuvântare se poate instala o comunicare între spirit şi *physis*. *Ens et bonum convertuntur* spuneau cei care se situau încă în transparenţa acestei semnificaţii a binecuvântării (gânditorii Evului Mediu occidental).

Dacă mergem spre celălalt capăt al *arché*-ului dezvăluit de tradiţie şi de textul sacru – în zona sanscrită –, găsim un cuvânt perfect echivalent cu *ki tob*: *e su asti*. De unde „swastika": pecete cosmologică în cazul unei tradiţii care nu angajează cuvântul personalizat al lui Dumnezeu, precum tradiţia abrahamică. În raport cu tradiţia ulterioară, monoteistă, care-l apropia pe Dumnezeu de manifestarea umană pentru a culmina cu actul cel mai dificil de realizat – Întruparea –, punctul de vedere cosmologic hindus – *samkhya* – îşi situează vârful şi excelenţa în viziunea cosmosului ca „semnificat", ca purtând semnătura divinului, fără a o referi însă la ordinea personalizată a divinului. La hinduşi, cosmosul *este* pentru că este bun, pentru că e încuviinţat şi declarat ca atare prin cuvintele *su asti* (e bun). Comentariile brahmanilor spun că, la fiecare rotaţie a swasticei, la capătul fiecărei rotaţii cosmice se spune: *su asti*. Ceea ce corespunde perfect ritmului zilelor

Genezei. Sunt primele amprente, primele trăsături ale binecuvântării, convergente în hinduism şi în tradiţiile monoteiste: în ambele, binecuvântarea e forma consubstanţială şi culminantă a manifestării.

Acelaşi sens e cuprins iarăşi, atingând unicitatea, în întâlnirea dintre Christos şi Cruce. Sigur, în mod curent se văd în acest episod durerea, poporul împrejurul suferinţei – lucruri de la sine înţelese şi mereu demne de comemorare. Dar nu trebuie uitat că, într-un anumit fel, Christos alesese Crucea şi Crucea îl alesese pe Christos. Din această îmbrăţişare se naşte universalitatea creştinismului şi a predaniei creştine. Ultimul cuvânt christic pe Cruce – *tetélestai*: „împlinitu-s-a", „săvârşitu-s-a" – e suprema confirmare, binecuvântarea unei creaţii restaurate, mai mult, *reorientate*. Şi în acest act intervin verbul şi gestul: e aici o Cruce în cuvântare, un Logos crucificat[1].

Spuneam că, în Geneză, binecuvântarea îşi găseşte un loc pivotal în episodul binecuvântării patriarhale a lui Iacob (48, 14): Iosif îi aduce pe Manase şi Efraim, iar Iacob îi binecuvântează petrecându-şi mâinile una peste cealaltă, în cruce. De atunci, în Biserica ortodoxă (nu şi în cea romano-catolică), arhiereul binecuvântează tot aşa, în cruce. Mâna se uneşte cu verbul şi în cazul acestui arhetip biblic al binecuvântării.

---

1. Grecescul *staurós* urmează sanscritul *pur sthau* (J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1989, vol. I, p. 1009): ceea ce e înfipt, perfect stabil, întemeiat, *axis. Stat crux dum volvitur orbis*: e vechea deviză a ordinului cartusienilor, *Les Chartreux*, eremiţi ai Bisericii catolice.

Există şi o referinţă iconografică esenţială: Hristos Pantokrator din cheia de boltă a bisericii. Bolta e cupola, triunghiul sferic al manifestării cosmice, cerul lumii – de unde se coboară asupra pământului binecuvântările divine. Christos binecuvântează cu o mână, iar cu cealaltă ţine Evangheliarul, Cuvântul liturgic. Noi traducem de obicei Pantokrator cu Atotputernic, *Omnipotens*. Dar în română, în liturghia ortodoxă este foarte bine tradus prin Atotţiitor; *Omnitenens*, nu *Omnipotens*. Acelaşi sens m-a izbit în arabă: Dumnezeu e *Dhabet al-kull*, Cel ce ţine totalitatea. Or, ce înseamnă a ţine, a purta manifestarea? Manifestarea s-a făcut prin Cuvânt, dar şi, metaforic vorbind, prin mâna, prin degetul lui Dumnezeu. *Demiourgos* implică ideea unei modelări, a unei plasmări: *Bereshit bara Elohim at ha shamaim ve ait ha aretz* – a plăsmuit, a făcut intervenind cu mâna, membrul prin care se prelungeşte şi în afara trupului o organicitate în act: forma. Mâna e cea care susţine această plăsmuire. Mâna poate împlini, poate distruge (în sanscrită, mâna – *hasta* – ţinând lancea), poate mângâia, dar mai ales poate susţine. Îmi îngădui să convoc aici versurile unei „grave" poezii a lui Rilke: *Herbst* (*Toamnă*):

Uită-te împrejur: totul cade.
Mâna asta cade şi ea.
E o cădere universală
Căreia nimeni nu-i poate rezista.
Şi totuşi, e întotdeauna cineva
A cărui suavă mână
Acestei universale căderi stavilă pune.

În Pantokrator, să citim deci: *Omnitenens*, *maintenir*, puterea de a menține.

*

Am putea introduce, în legătură cu binecuvântarea, o temă adiacentă, o temă dezbătută în anumite cercuri totuși demne de luat în seamă, dar situate în afara circuitului public. S-a pus, anume, problema dacă transmiterea, predania de har din creștinism e tot atât de reală și eficace ca în cazul formelor inițiatice de transmitere din alte tradiții. Aici intervin limitele lui René Guénon; un om altminteri demn de admirație, căruia nu vom sfârși să-i fim recunoscători pentru tot ceea ce a „aruncat" în limbaj occidental, provenind din alte orizonturi ale tradiției nu impropriu denumite „metafizice". E ciudată uneori incomprehensiunea – generată pur și simplu de lipsa de informație și de dificultatea pe care o avem toți probabil (dar nu toți neapărat) de a ieși din schematismul confirmat, instaurat, verificat, atrăgător prin faptul că ne regăsim perfect în el și putem privi, după armonia schemei propuse, tot restul lumii. Guénon susținea că inițierea este transmiterea unei cunoașteri – ceea ce e perfect adevărat – destinată realizării spirituale, iar nu unei trăiri „religioase" unanime. Nu o face în nici un caz din orgoliu, din superioritate; însă consideră că inițierea urcă la o tradiție de taină, care se apără prin însuși misterul său de orice profanare și că pentru restul lumii există, foarte eficace și conform posibilităților comune, riturile exoterice. Distincții similare se găsesc de altfel și la Părinții Bisericii: Vasile cel Mare vorbea, și el, despre o cunoaștere

de taină, o cunoaştere de arcană[1]. Limitativă la Guénon este afirmaţia că, pentru creştinism, a existat o predanie iniţiatică pe care însă el a pierdut-o; totul este acum exoteric (doctrină, rit, trăire). Pentru islam se recunoaşte, în schimb, conservarea aspectului iniţiatic.

F. Schuon a intervenit şi el în dezbatere nuanţând: botezul şi binecuvântarea sunt realmente rituri de iniţiere care, în condiţiile modernităţii, nu mai pot fi maxim actualizate; rămân chiar de cele mai multe ori la nivelul simplei potenţialităţi. Totuşi, în aceste cercuri, binecuvântarea e considerată ca distinctă de o veritabilă iniţiere[2].

Or, trebuie să insist: binecuvântarea de care vorbeşte părintele Ioan este un ritual de transmitere, aş spune de

---

1. „Din cele în Biserică păstrate prin dogmă şi predanie, unele le avem prin doctrină scrisă şi propovăduire; altele, cu adevărat în taină nouă trecute, le primim din predania apostolilor. Şi încă acea învăţătură de taină (*arcana hac doctrina*) puţin comunicată pe care Părinţii noştri au urmat-o fără vorbe şi pe care şi noi o urmăm rămânând în simplitatea tăcerii lor" (Sf. Vasile cel Mare, *Tratat despre Sfântul Duh*, *PG* XXXII, 187 B, C).

2. Cei ce sunt cu adevărat receptivi (ne îngăduim să spunem chiar aşa!) la datele tradiţiei musulmane s-ar arăta, credem noi, mult mai puţin categorici în această privinţă. Citatul ce urmează nu e decât unul dintr-un şirag fără sfârşit, şi ne vine de la 'Umar Suhrawardi (m. 1234): „Prin influxul spiritual, adică binecuvântarea – *baraka* –, ce-l transmite discipolului în pactul iniţiatic, *shayk*-ul inaugurează filiaţia cerută de cea de-a doua naştere." (Citat figurând într-un text încă inedit despre: *Les maîtres spirituels en Islam à l'époque de la naissance des confréries*, comunicat nouă de autor, M. Chodkiewicz, martie 1966. Am vrea să mai adăugăm, ca o indicaţie poate prea concisă – şi tot în contextul viziunii guénoniene – că Învierea christică, eschaton realizat, se situează *extra-* sau *meta-tradiţional*. Altminteri spus, nu se mai referă la o tradiţie delimitată. Evident, primii ţinuţi să înţeleagă aceasta cu adevărat sunt creştinii...

inițiere duhovnicească. El a dat – și cei convocați au primit – această moștenire. A primi însă Moștenirea nu înseamnă că ai și realizat-o; e un dar care, de la transmitere, îți aparține incontestabil și indelebil, însă responsabilitatea lui revine exclusiv de aici înainte persoanei care a primit-o. Inițierea e întotdeauna reală și nu te mai părăsește niciodată; dar e dată ca nucleu al unei potențialități ce rămâne să fie desfășurată, actualizată. Isihaștii spun că botezul e prima dăruire de har și că, apoi, rugăciunea inimii și darul lacrimilor intervin ca un al doilea botez – „lucrător", în act. (Să ne reamintim de Sf. Simeon Noul Teolog.) A realiza potențialitatea oferită de Botez înseamnă să achiziționezi conștiința *Duhului Sfânt*, fără de care – spune Simeon Noul Teolog – nu ești cu adevărat creștin.

Inspirul doxologic și extensia luminii

Paragraful 2 se încheie, așa cum anticipam, cu sistola din 2e: un inspir, o sfială, am spune, care stăvilește abundența mărturisirii și încearcă să domolească vibrația, pasiunea duhului. Elanul spiritului e atât de intens pentru că participă la un discurs interminabil, fără de sfârșit; nu din rațiuni cronologice, ci meta-fizice: termenul său este Dumnezeu. Nesfârșirea discursului nu înseamnă, evident, o deficiență; e condiția însăși a progresiunii infinite spre „concluzie". Iar concluzia e Cel prezent la început, pe parcurs și în finalul cuvântului: Dumnezeu de dincolo de rostire. Cu rigoarea unei funcțiuni geometrice, părintele Ioan încheie: „Preamărindu-l, noi ce vom putea?" Față de limita, în *deschidere* nesfârșită, a cuvântului, el trece

la nivelul doxologiei, al preamăririi. Doxologia e mai potrivită aici fiindcă e meta-noeză, e prezență de lumină, deci de împărtășire. Împărtășire așa cum apare ea în Ioan 15, 5: „Eu sunt vița, voi mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acesta aduce roadă multă...". O situație spațial nereprezentabilă, un fel de *perichóresis*. Fizic, dacă cineva e conținut, nu poate fi și conținător al celui ce îl conține. Totuși, în acest caz, se poate. Iar Lumina este, înaintea Cuvântului proferat, cea care „luminează pe tot omul ce vine în lume" (Ioan 1, 9). Ființa fizică și cea metafizică sunt funcție de lumină. Se intră într-o doxologie a Luminii și a veșniciei. Mai extins și mai intens scrutat, textul părintelui Ioan ne confruntă aici cu o evidență, poate cu originea radicală a oricărei evidențe: aceea care face posibilă percepția clară, incontestabilă a *prezenței*. Această sesizare a prezenței apare aici ca fiind – fizic și metafizic – funcție de lumină.

Mă simt îndemnat să evoc în acest loc numele, opera și tradiția unui mare gânditor arab – între geometru, algebrist și filozof – purtat, cum era cazul în Islam, de o credință vie și lipsită de ezitări, de clătinări: e vorba de Alhazen ibn al Haytham, care a trăit în sudul Irakului de azi, între Irak și Iran, până în anul 963 al erei noastre. Își dobândise supranumele – era vorba în fond despre o desemnare, o apoziție –, de „geometru al luminii". Într-un fel care m-a entuziasmat și mă entuziasmează încă, el a afirmat și a demonstrat că „lumea se întinde până acolo unde se întinde lumina". E un adevăr pe care teoriile cosmologice recente, începând cu teoria relativității restrânse și continuând cu cea a relativității generalizate, l-au redescoperit într-un anumit fel și pe alte căi. Încă și mai remarcabil, ar trebui

reamintit că termenul de „lume" provine, în limba română, din denumirea luminii, că lumea are pur şi simplu o origine luminoasă. În italiana poetică ceva mai arhaizantă, de altfel, lumina e lume (în limbaj curent: *luce*). De pildă în faimoasele terţine din *Paradis* (X, 133–138), unde Dante îl întâlneşte pe Sigier de Brabant, unul dintre marii logicieni scolastici ai Evului Mediu latin: „Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo / è'l *lume* d'uno spirito, chè'n pensieri / gravi a morir gli parve venir tardo: / essa è la luce eterna di Sigieri, / che, leggendo nel vico degli strami, / sillogizzò invidiosi veri."

„Cosmos" şi „mundus", în alte zone lingvistice, au de asemenea o legătură puternică, implicită, cu ideea de catharsis, cu purificarea pe care o exercită agentul luminos: lumina desprinde creaţia din tenebre, din haos. „Mundus" se opune lui „immundus", adică „necuratului", tenebrelor. Ne aflăm aici într-o fantastică şi extrem de vibrantă sferă a cuvântului şi a noimei. Lumina de care suntem călăuziţi în acest paragraf se întinde deci până la începuturile şi dincolo de sfârşiturile lumii[1].

---

1. Prietenul nostru de odinioară (în ciuda diferenţei de vârstă), Ion Barbu lăsase acel extraordinar poem final al ciclului *Isarlîk*: „Vis al Dreptei Simple! Poate geometria / Săbiilor trase la Alexandria, / Libere, sub ochiul de senin oţel, / În neclătinatul idol El Gahel [...] Fie să-mi clipească vecinice, abstracte, / Din culoarea minţii, ca din prea vechi acte, / Eptagon cu vârfuri stelelor la fel, / Şapte semne, puse ciclic: / El Gahel."

N-am avut prilejul să-l întreb, deşi mă gândisem adesea s-o fac, dacă nu era aici o deformare, poetic necesară, a lui Alhazen – devenit El Gahel. În revelaţia sa matematică, Alhazen demonstrase de altfel posibilitatea de a diviza cercul pentru a construi un heptagon regulat (acel cu „vârfuri stelelor la fel"). El primise în

Ne aflăm, lăsam să se înțeleagă, la o răscruce a textului: între 2e și 3a se situează o răspântie a teritoriului deschis și descris de cuvântul părintelui Ioan, pe care trebuie să o străbatem acum. Trecem de la o etapă a narațiunii și a reflecției la cea următoare și, ca foarte adesea, a doua nu se situează în același plan cu cea dintâi; insensibil aproape, ea ne trece în registrul următor, care, într-un fel incontestabil, dar nu și reprezentabil material, e un registru superior, sau mai adânc. Aici topologia ascultă – cum spuneam – de alte sisteme referențiale și se revelează în lumina altor orientări decât cele ale topologiei fizice. Ceea

---

Evul Mediu latin cognomenul de *Ptolemaeus secundus*, relația cu Alexandria fiind de aici foarte vădită.

Adaug, în legătură cu Alhazen ibn al Haytham, că opera lui a fost tradusă în veacul al XII-lea de Robert Grosseteste, episcop de Lincoln care l-a lansat în marea lume a gândirii scolastice medievale sub numele latinizat de Alhacen. Opera lui Alhazen a inspirat toată meditația asupra luminii în Evul Mediu, repercutându-se până în forme foarte concrete, ca cea a construcției arhitectonice a catedralelor.

Am să invoc aici o reflecție datorată cunoscutului istoric al artei medievale, Émile Mâle. Descriind undeva evoluția, pur tehnico-arhitectonică, a catedralelor, el spunea că acestea se „îmbâcseau" din ce în ce mai mult: din cauza arcului gotic și a vitraliilor, lumina se retrăgea, iar catedrala nu mai era hrănită, nu mai „avea parte" de lumină. Arhitecții ulteriori, ai goticului tardiv, au încercat să lărgească la maximum căile arhitectonice de a primi lumina și au ajuns pur și simplu să altereze până la distrugere stilul gotic, centrat pe acea extraordinară ogivă. Émile Mâle spunea: „Catedrala gotică a murit din dorul ei după lumină."

ce ne izbeşte în acest pasaj pe care l-am numit de răspântie este abundenţa citatelor scripturare; în el se concentrează aproape toate cuvintele evanghelice prezente în text. Aş spune că locul acesta, împreună cu dispoziţia de ascultare şi înţelegere pe care o suscită el, poate fi pus sub semnul unei *impresii muzicale*. O impresie muzicală care nu atinge doar auzul, ci ne poartă şi ne străbate ca un acord intim, angajând însăşi trăirea organică, aceea care menţine forma noastră atâta vreme cât parcurgem existenţa terestră. E ca şi cum am distinge momentele foarte precis semnificate, dar nu cantitativ perceptibile ale unui traseu muzical. Dacă aceste repere sunt înţelese, descoperim imediat *sensul* care le dă valoare şi, odată cu el, ne oferă nouă înşine o altă libertate. Însă ele nu pot fi cuantificate, introduse în nişte scheme, deja numite şi denumite, ale muzicologiei clasice sau ale experienţei noastre de obşte. Suntem aici, aşa cum se întâmplă mereu acolo unde e vorba de muzică, într-un univers de comuniune deschisă: ar trebui deci să întâlnim, şi, de fapt, le întâlnim mereu, alte repere pe care vom încerca să le numim aici.

Dacă ne referim la Occident, aş invoca primele faze ale lui *cantus planus* gregorian, acela pe care îl auzim încă, din când în când, şi care ne duce imediat „altundeva": pentru că, muzical vorbind, *cantus planus* nu poate fi redus, nu poate fi distribuit pe zonele muzicale ulterioare, cunoscute şi practicate în Occident. E de un alt ordin. Continuând în amonte cercetarea reperelor muzicale, vom vorbi despre tradiţia bizantină – de unde cântul gregorian, se pare, derivă. Ne referim însă la acea tradiţie bizantină anterioară levantinizării, începută în secolul al XIV-lea,

şi căderii într-un fel de folclor bisericesc, poate nu fără merite şi fără farmec, dar desigur departe de autenticitatea originară. Acolo, în etapa ei primă, tradiţia cântării bizantine se articulează cu modurile asiatice aproape imemoriale – din care Beethoven a încercat să facă substanţa muzicală a ultimelor sale cvartete (partea a treia, *molto adagio*, din Cvartetul opus 132 în la minor poartă dedicaţia, scrisă de autor: *Heiliger Dankgesang eines Genesenen an die Gottheit, in der lydischen Tonart*). Adăugând alte mărturii şi prezenţe, vom evoca aici acele *largo sostenuto* – cum le-am putea numi – specifice modurilor muzicale ale Indiei, acele *raga* adaptate anumitor momente ale ciclului diurn, zorilor şi amurgului, ori ciclului anual. În sfârşit, mi-a fost dat să aud, cu o încântare trecând dincolo de vibraţiile pur acustice, muzica tradiţională persană neadulterată. Nu era vorba acolo de *melos*, nu era vorba nici de compoziţie fiindcă, în acest caz, muzica este luată de fiecare dată de la început, într-un anume sens. Sunetul propus nu e scris, nu poate fi fixat şi nu poate fi repetat mecanic, în această formă tradiţională: e mai degrabă vorba de sunetul pur – dar nu mecanic şi exclusiv fizic – ce aşteaptă acolo încă înainte ca laitmotivul piesei să fie executat în faţa noastră. Aşteaptă acolo – ar spune tradiţia hindusă şi persană – dinainte chiar de începutul actului muzical sau al celui cosmic, ca sunetul primordial însuşi.

Olivier Messiaen vorbea despre creaţiile sale ca despre nişte încercări de a reda o prezenţă sfântă (*une présence sacrosainte*, spunea el) printr-o muzică abia-abia sonoră, fluidă şi mai mult decât subtilă. E ca şi cum am percepe prezenţa sonoră a unui fâlfâit de aripi angelice. Însă

freamătul unei aripi este atât de uşor, aproape inaudibil fizic, încât urechea trebuie să fie deplin atentă, centrată, deschisă pentru a-l primi. Trecerea prin teritoriul trasat de textul părintelui Ioan poate fi resimțită uneori în mod similar: asemenea unei călătorii însoțite de un fâlfâit, abia audibil, de aripi.

Urme la zenit

Cel care trece şi ne face semn să îl urmăm prin spațiul astfel deschis e, el însuşi, un trimis; o spune cu o limpezime care nu poate decât să ne atragă luarea-aminte, îndemnându-ne să înteţim, pe cât ne stă în putință, capacitatea noastră de percepție. Percepție care trebuie să fie cu atât mai subtilă, mai vigilentă cu cât ne aflăm în fața unor lucruri ce ne sunt oferite într-un chip umil. El însuşi – reiau foarte rapid ceea ce am văzut aproape de la început – e, în identitatea lui, mai degrabă de nedescris, de nedefinit. Nu e atât un subiect, cât un trecător; nu e atât un chip, cât o prezență; nu e atât un nume, cât un purtător de supranume, acela de Ioan cel Străin.

Ni se oferă drept aducere-aminte acele versete enigmatice de la începutul cărții Apocalipsei, unde se făgăduieşte, celui ce se apropie şi crede, un nume nou, scris pe o piatră albă, pe care nimeni altul nu îl poate şti decât destinatarul: „Biruitorului îi voi da din mana cea ascunsă şi-i voi da lui o pietricică albă şi pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l ştie decât primitorul." (Apocalipsa 2, 17, injoncțiune adresată îngerului Bisericii din Pergam). Citat

încărcat de sensuri somptuos articulate, pe care nu vom face decât să le numim aici: sensul pietrei, sensul contractului de taină între cel ce conferă numele nou înscris pe piatră şi primitor – singurul în stare să îl recunoască; o gnoză vie.

Să reluăm, în această lumină, cele ce începusem să evocăm la răspântia textului şi a înţelegerii noastre. Spuneam că identitatea părintelui trimis nu e în nici un caz restituită prin încercări de determinare exterioară – ca într-o fişă de stare civilă (nume, prenume, semnalmente...). Acest trimis poartă în locul numelui un supranume şi, prin el, persoana e mai curând „semnificată"; ceea ce se cere înţeles cu rigoare şi, aş zice, într-un spirit de geometrie şi unul de fineţe îmbinate: vrem să spunem că, după trecerea sa, trimisul lasă nu o absenţă fizică, ci o semnificaţie, semnificaţia numelui lui. Destinul său întreg, chiar, poate fi privit din această perspectivă: ca persoană, el „a fost", dar a trecut; nu mai e decât semnificaţie din momentul când – ne lasă să înţelegem din celelalte versete ale textului –, tânăr fiind, a intrat pe calea duhovnicească şi monahală. De atunci a fost însemnat; nu a mai fost ceea ce era înainte, ci o semnificaţie. În consecinţă, e perceptibil nu imediat, ci retrospectiv, numai după ce a trecut. Acela ce se găseşte în locul, în starea şi în trecerea pe care le asumă părintele Ioan e mai ales prezent după ce nu mai e perceptibil ca atare, după ce nu mai e sesizat. Analogia vine de la sine, redusă însă prin umilinţa de rigoare, cu înţelegerea deschisă de Grigorie de Nyssa în comentariul la *Viaţa lui Moise*; ne referim mai ales la momentul în care profetul e învrednicit să vadă nu pe Dumnezeu – fiindcă aceasta ar fi însemnat trecerea

dincolo de lumea noastră, incapabilă să cuprindă actul vederii față către față –, ci doar slava lui, *după ce el a trecut* și numele lui de taină a fost pronunțat.

E în acest loc o *revenire vie* la persoana impersonalizată – repetăm mereu termenul – a părintelui străin în trecere. El nu are – repetăm și aceasta – o identitate densă, constituită, opacă și, ca atare, acceptabilă doar exterior, în semnalmentele ei unanime. El nu riscă vecinătatea familiară – e un străin –, vecinătate familiară care revine la o insensibilă, dar ineluctabilă eroziune a adevăratei prezențe deschise. Familiaritatea, așa cum o practicăm și o înțelegem noi îndeobște, reprezintă aici entropia, căderea în obișnuință. Iar obișnuința tocește, ucide misterul. Ceea ce lasă deci „străinul trimis" e urma, e noima, e sensul. Părintele Ioan cel Străin e cel ce trece și, în același timp, cel ce nu trece. Textul însuși trebuie primit aici în calitatea lui de urmă, de trăsătură de unire. Iar subiectul, adică cel prin care textul – urmă a peregrinărilor, a străbaterilor – ne parvine, subiectul e dătătorul, transmițătorul, cel ce oferă predania, *parádosis*, pe deasupra legăturii înseși. El este trimis înăuntrul unei figuri de destin la care participă sinergetic; e un „străin", un dezapropriat, un „trimis străin" – conjuncție paradoxală între itineranță și sedentaritate. Ești statornic doar dacă te menții în mișcare, dacă ești „mobilizat". Sf. Pavel spune undeva: „Cine stă să ia seama să nu cadă". Faptul de a fi nu este decât o variantă mobilă a stabilității. Fiindcă nu poți, în condiția noastră de creatură, în condiția finitudinii noastre, nu poți să te menții decât prin această mișcare propriu duhovnicească. Poate nu fără un înțeles extrem – cum arată atât de cunoscutul cuvânt al Mântuitorului: „Vântul suflă

unde voieşte şi tu auzi glasul lui, dar nu ştii de unde vine, nici încotro se duce" (Ioan, 3, 8). Această mişcare a libertăţii înseşi, orientată într-o permanentă depăşire de sine, într-o perpetuă epectază, o suire peste toate urcuşurile, face loc în finitudinea noastră – care ne dă aparenţa imobilităţii – unei paradoxale întâlniri între condiţia celui ce e trimis şi rămâne, în acelaşi timp, mereu prezent în faţa eternităţii sale; cel care e egal cu el însuşi, fără alterări, şi, simultan, în trecere perpetuă; cel care trece şi cel care nu trece. Or, ce îţi trece cel care trece? Am mai spus-o: îţi trece tradiţia, pur şi simplu. Iar dacă îl privim sub aspectul lui statornic, nealterat de curgerea exterioară – de astă dată – a timpului, vom vedea că el lasă *urme la zenit*.

Această noţiune de „urmă" ar merita scrutată şi obligă chiar la meditaţie, la o gnoză discernantă, adică la ceea ce, după termenul pe care l-am mai întâlnit, al apostolului Pavel, ar fi o *epignosis*. Urma – am spus-o – e aici singurul fel de prezenţă *semnificată* şi *semnificativă*; nu o prezenţă dată şi consumată în imediateţea ei fizică, ci o prezenţă oferită după trecerea ei vizibilă, ca o deschidere ce se cere urmărită. Platon vorbea despre *met'hodós*: adică despre acea „purcedere" şi „urmărire pe cale" necesare pentru a atinge şi a te menţine în axa, în geodezica trecerii celui ce îţi aduce predania. În sensul ei grec de *grammé*, urma este un semn destinat descifrării. Pentru a fi înţeles, el trebuie hermeneutizat, desluşit; trebuie deschis şi, în această deschidere, el e acela care îţi dezvăluie un spaţiu nou, la care nu are acces decât călătorul care a pătruns semnul. E ca şi cum ai intra într-un teritoriu necunoscut, balizat de urme; urme prin care te poţi reorienta în întreaga ta fiinţă

şi destinalitate. Din grecescul *grammé* derivă gramatică. Însă gramatica lingvistică devine până la urmă, cum spunea Mallarmé în *Le Tombeau d'Edgar Poe*, „le langage de la tribu"[1]. În gramatica lingvistică – la fel ca şi în cea comportamentală, subînţeleasă, unanimă –, cuvintele, în loc să se împrospăteze, riscă să se tocească, să se veştejească mai bine zis, să se închidă. Or, cel ce descifrează acest *grammé* al urmăririi, al mergerii pe cale va intra – orientat de urmele ce îi stau înainte – într-un spaţiu al reînnoirii perpetue. Şi pe cât înaintezi în căutarea, în urmărirea acestor semne lăsate de cel ce trece, te împrospătezi, te regenerezi, pentru că te apropii de veşnicie. E paradoxul formulat de Sf. Augustin: „Dacă te afli în Duh, în loc să îmbătrâneşti precum aparenţa ta fizică, pe cât trece timpul, te înnoieşti."

O asemenea urmă rămâne mereu deschisă ca sens, inepuizabilă în traseul pe care îl oferă celor aflaţi în urmărirea ei. Avem, de pildă, în faţă o icoană cuprinsă într-un album Rubliov, atribuită de autor, cunoscutul istoric de artă Lazarev, şcolii maestrului rus. Ceea ce importă aici nu e însă atât o atribuire legată de persoană, cât apartenenţa la un moment esenţial al tradiţiei bizantine. În momentul în care am întâlnit această imagine – cu zeci de ani în urmă – ea m-a marcat precum o urmă indelebilă. E vorba de icoana numită „Sfintele Femei la

1. „Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change, / Le Poète suscite avec un glaive nu / Son siècle épouvanté de n'avoir pas connu / Que la mort triomphait dans cette voix étrange! / Eux, comme un vil sursaut de l'hydre oyant jadis l'ange / Donner un sens plus pur aux mots de la tribu."

Mormânt", o icoană imensă în deschiderea ei; o icoană fără margini în înaintarea către orizonturile semnificate de uimitorul mormânt gol din mijloc. Un foarte riguros paralelipiped, uşor trapezoidal, sarcofagul participă încă pe jumătate la adâncimea insondabilă a gropii, a cavernei din temelia muntelui cosmic.

Peisajul – ca foarte adesea în pictura bizantină – are aici rolul unui veritabil personaj, al unui rezonator, şi nicidecum pe acela al unui simplu cadru. Am putea spune chiar că designatura, misiunea de a încorpora un sens constituie un dat tradiţional fundamental pentru iconografia orientală şi bizantină a peisajului. Cu anumite caracteristici, evident, care disting pe marii creatori-vizionari, precum Rubliov.

Ceea ce se oferă aici privirii nu e numai peisajul unei grădini descrise mai mult sau mai puţin rapid de către martorii mormântului gol; e peisajul cosmic, redus la tensiunea polarizantă între hăul deschis în cavernă şi sarcofagul care iese parcă din întunecimea lui. Bizară ca operaţie mecanică, această emergenţă face să răsară, odată cu ea, sensul metalogic al urmei. Fără lespede, descoperit, mormântul e locul central al icoanei: iar acest loc central e locul unei absenţe. El semnifică absenţa definitivă, anihilarea a ceea ce pentru creatură era, până în acea clipă, absenţa absolută, absenţa fără remisiune, adică moartea. Acum, moartea e răsturnată şi transformată, ea însăşi, în absenţă.

Martorii care înregistrează, în mod diferenţiat, nuanţat, această descoperire sunt, la dreapta mormântului, cele trei femei purtătoare de mir: trei siluete absolut vertiginoase

de eleganță, de frumusețe, de împlinire deja, de transfigurare. Nu doar martore ale Învierii, ci cele care au văzut și au înțeles, pe care Învierea le-a pătruns deja virtual. La stânga mormântului se află iarăși o absolut uimitoare prezență: un înger înveșmântat în alb, așezat pe o perfectă sferă minerală. Ceea ce aproape că nu mai are nevoie de

interpretare; e imaginea însăşi a circularităţii oprite. Mineralul constituie, după animal şi vegetal, ultimul şi în acelaşi timp primul element al manifestării. Dacă Paradisul era descris în registru vegetal, Ierusalimul ceresc e pur giuvaer, mineral limpid. Adică mineral străbătut de lumină, înrudit cu lumina, asimilând lumina. Giuvaerul nu e altceva decât unirea paradoxală între piatră şi strălucire. Îngerul stă deci pe această sferă de piatră, rezumând circularitatea manifestării şi devenirea cosmică – convocate lângă mormânt ca pentru o împlinire. Chiar fără să mai citäm pe Platon şi pe ceilalţi greci, sfera ca imagine a perfecţiunii geometrice se împlineşte aici prin proximitatea cu ceea ce trece dincolo de perfecţiune chiar: taina deschisă şi neistovită: prezenţa transparând în absenţă; absenţa învăluind prezenţa.

Or, cu o mână discretă, elegantă, îngerul arată înspre acest mormânt gol unde apare *urma*: sub forma aceleiaşi ţesături albe în care e învăluit şi mesagerul. E giulgiul perfect intact, de care trupul nu s-a debarasat desfăcându-i alcătuirea, ci pur şi simplu l-a străbătut, pentru că el aparţine deja lumii Învierii. Giulgiul care înfăşura trupul realmente mort a rămas ca urmă. Se fixează aici iconografic unul dintre sensurile tradiţionale cele mai puternice, şi nu totdeauna înţelese, pe care *urma* îl primeşte în câmpul revelaţiei christice, în metafizica Duhului nou, aş spune, a Duhului ce vine în lume, de data aceasta în manifestarea lui plenară.

Aş încheia acest scurt comentariu iconografic referindu-mă la desfăşurarea aripilor îngerului, care prezintă o geometrie puţin frecventă în tratarea temei Învierii. Ele sunt riguros îndreptate în sus, în poziţia unui zbor oprit.

Sigur că aripile acestea au ca funcțiune proprie zborul – nu în sens fizic, evident. Însă aici îngerul cu aripile desfășurate e, în același timp, așezat; el stă pe sfericitatea simbolică a cosmosului – ca un martor apropiat și acceptat al mormântului gol, al Învierii. Aici, mai mult decât în alte locuri, sunt ispitit să evoc sensul pe care îl posedă aripa. Nu sensul afectiv, dulceag, alegoric al zborurilor roze de *cherubini* și *putti*. Ci acel sens foarte riguros tradițional, prezent mai ales în creștinism[1] și islam. Să ne aducem aminte de marele Sohrawardi, cu al său „Arhanghel împurpurat"; el vorbește despre murmurul, despre freamătul aripilor lui Gabriel. Parafrazând expresii și definiții tradiționale, vom spune că aripile angelice simbolizează *comunicarea iradiantă a energiei divine*. Aici, ele par într-adevăr înrudite, în desenul lor, cu niște săgeți radiale, cu razele unui cerc.

Sper ca ceea ce urmează să nu cadă sub impresia unui „delir interpretativ"! Mărturisesc că am luat un mic raportor de școlar și l-am dispus cum se cuvine pentru a măsura unghiurile făcute de aceste neașteptate aripi desfășurate. Centrul cercului fiind plasat în punctul median al feței îngerului, iar vârfurile aripilor situate ca puncte pe circumferință, mi s-a părut că găsesc – procedând cu multă grijă și geometrică rigoare – un unghi de 23° pentru aripa interioară și unul de 90° pentru cea exterioară. Sunt conștient de riscurile ascunse undeva în simptomele acestei benigne maladii iscate de fervoarea interpretărilor; mă încumet totuși să afirm că aripa exterioară designează simbolic zenitul, locul solstițial care desființează umbra, iar

1. Nu în creștinismul occidental renascentist și postrenascentist.

cealaltă indică înclinarea pe orbită a punctului vernal, adică echinocțiul. Aripile ar sugera aşadar – acestea fiind spuse în treacăt şi foarte modest, cu toate rezervele legitime, cerute de uşoara „febră" amintită –, trecerea axului lumii de la înclinarea specifică condiției manifestate la rectitudinea zenitală a Învierii.

Angelos

Ne-am întâlnit deja – şi cum ar fi putut să nu fie astfel – cu împletirea de sens pe care limba greacă, în vocabularul Noului Testament, ne-o transmite: împletirea dintre *ángelos* (înger) şi *ángelos* (trimis). Trimisul conține într-adevăr o participare, nu materială – ar fi prea simplist şi prea ieftin –, ci o participare de taină, destinală la condiția angelică. În ierarhia ființei, a creaturalității, îngerul e cel statornicit chiar după acea primă încercare – aproape simultană izbucnirii lui în ființă – de a se situa în raport cu Supraființa, cu Dumnezeu. Noi numim, romantic şi banal, una din cele două opțiuni angelice „revolta îngerilor"; dar ea evocă mai ales obligația creaturală implicită de a te „situa" în raport cu cel care este peste creatură. O temă admirabil dezvoltată în tradiția metafizică, filosofică şi spirituală musulmană, temă destul de bine restituită, printre alții, de Henry Corbin: „Nu sunt eu oare Domnul vostru?" (Coran 7, 172). E însăşi interogația asupra faptului de a fi creatural. Iar felul cum îngerii se orientează față de această interogație constituie implicit actul lor de venire în ființă; răspunsul unora din ei a produs ceea ce

noi numim „revolta" sau „căderea" îngerilor: e însă aici un cifru mult mai misterios decât bâiguielile noastre ar lăsa să se înțeleagă. Din acest moment al interogației și răspunsului, îngerul nu se mai clintește, nu mai are șovăială; e complet transparent pentru lumina necreată a creatorului său. Îngerul nu mai stă și nu mai funcționează, de aici înainte, decât ca „trimis". „A fi", pentru el, înseamnă „a fi trimis". Această convivialitate, această conaturalitate între persoana îngerului și „țelul" lui Dumnezeu e statornicită pentru totdeauna și îl instituie pentru totdeauna în funcțiunea de „trimis" – care e ontologică, și nu instrumentală.

În mod cu totul analog, am spune, părintele duhovnicesc ne apare, în aceste rânduri, esențialmente ca un străin trimis. Într-un anumit fel, un personaj fără figură, sau, după un arhetip scripturar, cu o figură urâtă („... nu avea nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la el, și nici o înfățișare ca să ne fie drag" – Isaia 53, 2). E profeția despre acel straniu Mesia așteptat și anunțat de proroc, Mesia fără față, *effacé*, „des-figurat". Crucea și răstignirea constituie actul de des-figurare totală. Sf. Pavel ne-a lăsat s-o întrevedem în Filipeni 2, 7–8, prin acel cuvânt al *kenozei*, al totalei deșertări de orice slavă, de orice identitate. Pe cruce se ajunge la „aneantizarea" acestui Dumnezeu care e dat morții în persoana lui Iisus Christos. Și astfel, neantul spre care El se îndreaptă din propria lui voie devine (reluăm ceea ce am spus mai sus) suprema atestare a ființei. Rădăcinile înseși, rădăcinile ultime ale înțelegerii, ale rostirii noastre, deci ale logicii – în sensul de articulație noetică – și ale cunoașterii omenești sunt aici consumate,

răsturnate, depăşite şi, în sfârşit, altfel restituite. Pentru noi e dificil de înţeles, dar, dacă adâncim sensul crucii, ne dăm seama, repet, că prin ea neantul devine un mod de atestare a fiinţei. Crucea constituie „nivelul zero" al prezenţei lui Dumnezeu: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?" E abandonarea Fiului de către Tatăl însuşi, e expirul: „Şi-a dat duhul". Dar actul acesta final e un act al „săvârşirii", al desăvârşirii prin care Duhul e dăruit, împărtăşit celorlalţi. Şi el include coborârea în regiunile cele mai de jos ale fiinţei. În procesul de aneantizare e atestată realitatea însăşi, realitatea de nedepăşit a Fiinţei – dacă ştim să gândim şi dacă avem lumina lăuntrică pentru a depista în ce locuri şi sub ce semne se ascunde Dumnezeu.

Felul lui de a fi absent nu e altceva decât expresia necăutării noastre.

Solidificarea umanităţii

Ar fi de meditat, iarăşi şi iarăşi, în acest loc, asupra înţelesului extrem de vast, inepuizabil şi niciodată depăşit al cuvântului „trimis". El conţine contestarea pozitivă, nu agresivă, nici arogantă, a sedentarităţii, a tot ce e mai burghez în noi.

Istoria noastră umană poate fi privită ca o succesiune de cicluri care pregătesc neîncetat finalul; din începuturi pentru noi nedescifrate – T.S. Eliot o spune undeva: „...not the life time of one man only, / but of old stones that cannot be deciphered" –, încă din aceste începuturi

nedescifrabile, se deschide pentru întreaga umanitate în devenirea ei, cunoscută sau necunoscută, legătura cu sfârşitul – adus în parte, conturat de însăşi desfăşurarea ciclurilor. Or, între a fi în căutare, a fi în mişcare, a fi în peregrinare şi a fi sedentar, suficient, burghez – sau, sub formele mai recente şi mai viclene ale burgheziei: a fi un totalitar de tip materialist (şi de orice tip) – e o tensiune care pune în joc drama cosmică, devenirea ciclurilor, miza însăşi a umanităţii.

În felul său, deloc pedant ori sofisticat, lipsit de termeni culturali moderni – ceea ce nu avea importanţă pentru că noemele transmise şi percepute erau în fond aceleaşi –, părintele Ioan vorbea despre ceea ce eu aş numi *solidificarea* timpului, pe care Rusia sovietică reuşise să o impună. Era un îngheţ, o congelare, prezentat, bineînţeles, sub aspectul opus al exuberanţei, al avântului: parade, mitinguri, întreceri. În realitate, era vorba despre interdicţia, scoborâtă peste un imens spaţiu al umanităţii, de a te deplasa liber; era imposibilitatea de a mai fi pelerin, aşa cum fusese toată Rusia tradiţională până în ajunul Primului Război Mondial.

În acest loc, ne revine în minte – ca de foarte departe şi în acelaşi timp de foarte aproape – un text sanscrit care sună astfel: „*Kritia* – călătoreşte şi cutreieră (spaţiul)"[1]. *Kritia* sau *Satya yuga*, vârsta de aur, prima vârstă – a inocenţei

1. Textul complet fiind: „*Kâli* (ciclul negru – era noastră) e culcată; *Dvâpara* (era de bronz) e înceată în mişcările sale; *Tretâ* (era de argint) rămâne pe loc, dar dreaptă; *Kritia* (sau *Satya* – era de aur, a adevărului) călătoreşte fără îngrădire" (*Aitarêya Brahmana*, VII, 15).

umanității. În limbajul nostru, perioada paradiziacă în care omul nu are îngrădiri pentru trecerea şi înaintarea lui; e în continuă căutare, din ce în ce mai împlinită, pe urma Dumnezeirii, şi nu cunoaşte piedici. Adevăratul spiritual, chiar dacă aparent stătător, e, mereu şi inevitabil, în trecere; el urmăreşte „urma" (*grammé*) predaniei. Iar cel angajat într-un asemenea parcurs lasă el însuşi urme în sus, înspre zenit, şi deschide astfel calea spre înălțimi.

Vorbind cu părintele Ioan, care ne povestea pur şi simplu experiența sa de viață, îmi era evident că unul dintre rezultatele – şi poate unul din motivele – acțiunii regimului totalitar comunist, mai ales în Rusia, era acela de a solidifica „cuprinsul țării" ruse, de a cuantifica umanitatea, şi deci de a-i împiedica mobilitatea autentică, intelectuală şi spirituală. În Vechiul Testament, se vorbeşte, foarte enigmatic, de o gravă abatere a lui David, care a îndrăznit să facă recensământul poporului său, adică să „cuantifice" o realitate vie – umanitatea. E una dintre primele încercări de a orienta greşit prezența unui popor, mai ales a unuia cu vocație religioasă, cum era poporul evreu din acel timp. O asemenea inițiativă îl orienta spre o finalitate, spre o acțiune, spre un proiect de tip istoric subaltern. Toate aceste semnificații sunt incluse aici, în această răspântie a textului nostru.

Cartea circulară

O altă particularitate pe care o întâlnim în aceeaşi răscruce este, am spus-o deja, extrema concentrare de citate

scripturare: citate topice şi foarte adesea alese din zonele deuterocanonice, nu din zonele comun cunoscute, oficiale, curent practicate. Părintele trimis invocă ungherele deuterocanonice, zonele neconvenţionale, aproape neaşteptate ale Scripturii. A citi Scriptura e, în acest caz, un act care ţine şi el de o itineranţă a spiritului; e un fel de creştere ordonată a minţii – creatoare a propriilor ei noime şi semnificaţii: creşterea minţii ca loc al înţelegerii şi al asimilării. Lectura unui trimis, a unui pelerin se leagă de un fel de a fi şi de a practica itineranţa: ea oferă o hermeneutică vie, specificând modalităţile citirii şi înţelegerii Scripturii ca drum spiritual.

Pelerinul, monahul, trimisul străin e în acelaşi timp un călător şi un stabil, un „stătător": adică exact poziţia isihastă, care se deschide spre ceilalţi şi, mai ales, se deschide pe sine înspre zenit. O atare lectură actualizează poziţia însăşi a isihastului: *sedebit solitarius et tacebit*. E cel care stă şi se află, simultan, în perpetuă trecere: avem de a face aici nu cu un oximoron, ci cu o complementaritate absolut necesară în condiţiile noastre de finitudine cronospaţială. Dată fiind structura condiţiei noastre fizice, pentru a fi stabil e obligatoriu să te afli în mişcare: „Cel care stă să ia seama să nu cadă." „Starea" înseamnă aici realizare lăuntrică, nu numai în interiorul fiinţei personale, ci al fiinţei duhovniceşti; ca atare, înseamnă extensie, în duh, dincolo de limitele persoanei individuale: e în acelaşi timp *o înfăşurare* şi *o desfăşurare*. Or, în acest punct se găseşte nu aş zice o stranie – pentru că e tot ce poate fi în sine mai limpede, mai armonios, mai împlinit –, dar, pentru noi, o puţin neaşteptată analogie cu felul în care

era utilizat obiectul livresc, *liber*, în timpurile vechi. Există, în fenomenologia cărții, o cezură a timpurilor, un moment când lucrurile se schimbă, se răstoarnă, trec printr-o mutație foarte semnificativă care atinge statutul cărții în asemenea măsură, încât ea ajunge să fie înlocuită prin forma sa contrastantă ei. Mă voi explica imediat.

Textul însuși al Scripturii, dar și mărturia iconografică oferă, ambele, o grafie, adică o însăilare organică de *urme*, de *grammài*; în al doilea caz, ele iau veșmântul unei *eikon*, al unei forme-imagine, al unei figuri și nu al unei litere – semn destinat scrierii și pronunțării fonetice. Iconografia ține mai curând de domeniul simultaneității, e legată de spațiu: e o figură-acolo, statornică. Fraza – compusă din cuvinte, compuse la rândul lor din litere – e temporală, fiindcă e succesivă în desfășurarea ei diacronică. Dincolo însă de aceste diferențieri, mărturia Scripturii și a iconografiei și, până la urmă, făptura – privită drept categorie sintetică a ceea ce numim manifestare, creație – țin, toate, de text, de textură, de o țesătură.

Se știe prea bine că, în toate marile tradiții, textul sacru, dar și textul în sine se leagă de textură. Bătaia și urzeala închipuie înțelesul aparent, vizibil, și înțelesul ascuns, dar fundamental al textului. Iar în actul țeserii, ultimul gest e acela de a tăia firul pentru ca țesătura terminată să fie eliberată din cadrul instrumentului, al războiului care a servit la alcătuirea ei. Când covorul e desăvârșit, încheiat, legătura cu cadrul țeserii e suprimată și textura apare ca o ființă vie, autonomă, încredințată de aici înainte destinului ei propriu.

Tradiția hindusă dă numele de *sûtra* firului și scrierii sacre; în latină, *text* și *textură* sunt în evidentă legătură; la fel în arabă, unde *surat* desemnează simultan firele textile și capitolele Coranului; în limba greacă, *strophè* și *stréphein* indică mișcarea de du-te-vino a suveicii de-a curmezișul urzelii. Or, Scriptura, în însăși factura ei de textualitate – cu dublul sens pe care tocmai l-am propus –, constă într-o țesătură de urme, de *grammài*, depuse acolo într-o formă ce poate fi înfășurată sau desfășurată. În liturgica și iconografia bizantină, această ipostază a textului-rulou persistă: de pildă, termenul de *kontákion* (în română „condac") – desemnând un tip de cântare liturgică – vine de la actul de a înfășura și a desfășura un sul. Cartea, Scriptura, se poate înfășura – și atunci toată bogăția ei de semne și urme se află înăuntru, ascunsă; și se poate desfășura, dând la iveală acest depozit în integralitatea lui.

Apocalipsa vorbește adesea, în același sens, despre cerul care s-a înfășurat ca un sul. Vom evoca aici una din reprezentările emblematice ale cerului apocaliptic: cea de la Kahrye Djami, din bolta exonartexului sudic. Când l-am văzut prima oară, mi-a dat impresia unui cer-melc: îngerii înfășurau cerul, îl făceau sul înainte de marea finală apocaliptică a lumii – Apocalipsa însemnând ea însăși dezvăluire, adică o altă desfășurare. Or, înainte de această nouă desfășurare, toată creația anterioară e făcută sul, e înfășurată, reintră ca într-o „scoică", unde va fi acum „adăpostită" în „non-manifestat". Reprezentarea de la Kahrye Djami prezintă o mare frumusețe plastică, perfect dominată estetic; e poate puțin prea „realistă", dar de un

realism care sparge – prin îndrăzneala lui chiar – ceea ce ar putea fi limită, în banalitatea viziunii noastre, şi devine astfel un straniu chip, nebănuit, pentru posibilitatea de a fi a lumii: cosmosul vizibil se poate înfăşura, se poate aduna în vederea altor destine, viitoare, a unor sfârşituri din care vor purcede – îngerii prezenţi stau dovadă – începuturi pe alte planuri. Toate acestea sunt transcrierea iconografică a unui verset din Apocalipsă; (în traducerea Sinodului din 1951) el sună aşa: „Iar cerul s-a desfăcut ca o hârtie făcută sul şi toţi munţii şi toate insulele s-au urnit din locurile lor" (Apocalipsa 6, 14). Versiunea latină a acestui text, de mare frumuseţe poematică, dă: *Et coelum recessit sicut liber involutus*; iar cea greacă: καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη (s-a retras, s-a răsucit) ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον (precum o carte închisă, înfăşurată). Admirabilă rostire a unei viziuni care e, ea însăşi, purtătoare a cuvântului în situarea lui fundamentală: cuvântul nu mai asumă aici rolul descrierii, nu mai e act narativ; e act instaurator prin care mesajul, conţinutul de sens şi de doctrină – fiindcă e vorba de o carte –, ne este cosmic restituit. Există deci un fel de înrudire, de conaturalitate – în această viziune – între Carte, obiectul-suport al Scripturii, bine denumită carte (Biblie), şi totalitatea, suport al manifestării, bine denumită cosmos. Amândouă poartă semne şi amândouă pot fi mânuite, aşa cum ni se sugerează aici, de la un capăt la celălalt al alcătuirii lor.

Aş trece la un alt „loc" – în toate sensurile cuvântului – al Apocalipsei, anterior celui citat, unde iarăşi ni se vorbeşte, în registru diferit, dar cu atât mai semnificativ, despre carte. Nu facem aici o exegeză a Apocalipsei –

întreprindere în acelaşi timp „definitivă" şi interminabilă; evocăm doar acel loc care reprezintă un fel de reînceput interior al cărții: e vorba despre Apocalipsa 5, 1. Până în capitolul 4, au fost rostite mesajele *ad extra*, scripturi sau scrisori adresate îngerilor bisericilor, veghetorilor lor arhetipali; e secțiunea care reprezintă comuniunea istorică şi metaistorică a devenirii Bisericii în lume. Primele trei capitole ale Apocalipsei oferă „materia" unei ecleziologii

metaistorice, pe când Faptele Apostolilor marchează începutul ecleziologiei istorice, al instalării Bisericii în locuri, epoci, forme ale istoriei transmisibile până în zilele noastre (şi poate puţin după aceea....). Apocalipsa 5 e capitolul de răscruce, de legătură între ecleziologia metaistorică şi priveliştea cerească a tronului lui Dumnezeu, dezvăluit într-un soi de trans-temporalitate. Ca atare, capitolul 5 ne oferă un nou început, un reînceput al desfăşurării Apocalipsei, ca sens şi doctrină. Şi în acest nou punct iniţial suntem întâmpinaţi iarăşi de categoria cărţii. Semiologia discursului reînceput o pune în centrul viziunii: „Am văzut apoi, în mâna dreaptă a Celui ce şedea pe tron, o carte scrisă înăuntru şi pe din afară, pecetluită cu şapte peceţi. Şi am văzut un înger puternic, care striga cu glas mare: Cine este vrednic să deschidă cartea şi să desfacă peceţile ei?" (Apocalipsa 5, 1–2). E aproape o absurditate. Pentru ce ar fi o carte, scrisă şi pe dinăuntru, şi pe din afară, pecetluită? Nu poate fi vorba despre păstrarea pe care orice sigiliu o implică. Sigiliul, pecetea sunt legate de secret; dacă sigilezi ceva e pentru ca depozitul să rămână acoperit, să nu fie uşor accesibil. Or, aici se arată o carte scrisă înăuntru – ceea ce e foarte normal şi logic –, dar care, fiind scrisă şi în afară, e totuşi pecetluită. Paradox care ne invită iarăşi la o înţelegere mai adâncită, la o scrutare, la o gnoză discernantă, la acea epignoză a Sf. Pavel, aplicată, aici, noţiunii de carte.

E evident că ni se atrage atenţia asupra a două şi nu a mai multe laturi, adică asupra a două registre de fiinţă şi de semnificaţie ale cărţii: înăuntru şi în afară. Regăsim, deci, imaginea textualităţii de care aminteam mai sus. Dar, mai la adânc, găsim distincţia – inseparabilă când e vorba

despre carte –, între lăuntric şi aparent, ori, în greceşte spus, între *eso* şi *exo*, între ceea ce este ezoteric şi ceea ce este exoteric (fără a reduce aceste două apelaţiuni, tehnice şi generice, la uzul ieftin, vulgar, controversat de asemenea, întâlnit adesea în zona de conflict între un pseudo-ezoterism aproape ocultist şi un exoterism triumfalist şi, aş zice, tâmp). Aici e vorba despre un lucru extrem de grav, de serios: suntem invitaţi să luăm aminte la aceste două laturi, inseparabile şi distincte, iar ca semnificaţie puternic determinante pentru orice suport scripturar. Cartea pecetluită din Apocalipsa 5, 1 ne oferă unul din modelele celeste ale scrierii de tip tradiţional, şi acest model face evidentă circularitatea; e o carte ce se poate înfăşura şi desfăşura, cum ni se spune în Apocalipsa 6, 14. E deci o carte solidară, în forma şi funcţionalitatea ei, cu circularitatea cosmică. În înfăşurarea şi desfăşurarea ei, cartea orientează înspre devenirea vectorială a timpurilor, a ciclurilor, a rânduielii sau economiei lui Dumnezeu care străbate istoria, înfăşurând şi desfăşurând etapele revelaţiei sale până la împlinirea finală.

Dar cartea noastră curentă, chiar, are o istorie, o semnificaţie, şi deci un rost. Obişnuiţi cum suntem cu obiectul livresc, nici nu ne mai trece măcar prin gând să-i aplicăm subtilităţi de analiză, ce n-ar fi totuşi de dispreţuit. Cartea familiară nouă – în patru unghiuri, dispusă, legată şi prezentată în versiunea ei actuală – datează exact de la începutul erei creştine şi constituie, ea însăşi, expresia unei mutaţii decisive în istoria omenirii, să-i spunem „active", a epocii: adică în istoria Imperiului Roman – cel ce tocmai devenise *Imperium* prin marele – pentru concetăţenii săi şi pentru

istoriografi – Octavianus Augustus. O nouă variantă a lumii – cuprinsă în Imperiu şi definită de el – îşi configura în acel moment un mod de a fi, cristalizat mai ales prin acel cadru de doctrină şi de disciplină unanimă care era juridicul, dreptul roman. Juridicul constituia, pentru lumea epocii (primul Occident), fundamentul capabil să suporte şi să dea coeziune unei societăţi în care diversitatea şi tumultul de etnii, culte şi culturi deveniseră dificil de stăpânit. Şi el şi-a împlinit eficace rolul, concurând astfel la economia divină care, în acelaşi moment al istoriei, lua un nou chip. Or, legiuirile Imperiului erau organizate sub formă de *codex*, având drept conţinut un corp juridic, iar drept formă concretă un obiect rectangular în care legile erau dispuse pe pagini pătrate ori dreptunghiulare, legate pe o muchie – aşa cum arată astăzi orice carte.

Se trecea deci de la cartea circulară, solidară cu imaginea circularităţii timpului şi a devenirii, la cartea rectangulară, solidară cu expresia fermă, instituită, aşezată, a formei cvadrate[1]. Cartea devine, de atunci şi până în zilele noastre,

1. Cercul şi pătratul – cele două figuri esenţiale ale manifestării – se referă, prima, la dinamismul formei cosmice, iar a doua, la stabilitate, la suportul ferm al pământului. (E o complementaritate foarte bine dezvoltată în tradiţia chineză, de pildă. Fiind vorba de o complementaritate, şi nu de o echivalenţă, e dificil – şi, sub anumite condiţii, imposibil – să obţinem un cerc şi un pătrat cu aceeaşi suprafaţă. Nu e vorba aici de o problemă geometrică, ci de expresia simbolică, mutual ireductibilă, a acestor două ipostaze. Cvadratura cercului nu e doar o aporie matematică; ea traduce o imposibilitate de natură nu geometrică, ci simbolică: manifestarea e cu neputinţă fără aceste două repere complementare, dar radical distincte, interzise să „coincidă" în timp.

obiectul rectangular pe care nu îl mai înfăşurăm şi desfăşurăm în totalitatea lui, ci îl răsfoim foaie cu foaie, adică îl supunem succesiunii şi fragmentării. Prin însuşi felul de a-l instrumenta şi de a-l utiliza, noul suport al Scripturii manifestă deja acea închidere simbolică a textului, prezentă în Apocalipsa 6, 14.

Înainte de a trece mai departe, aş încheia acest popas cu o privire asupra unui al treilea loc din Apocalipsa, în care cartea ne este dată, iarăşi, într-un mod poetic, mai bine zis poematic: fiindcă e angajată aici nu doar poezia, ţinând de limbaj, ci o radicalitate poetică relevând de ontologie. Accentuez acest *distinguo* pentru că, în genere, calitatea poematică e ignorată ori trecută cu vederea, ca şi cum ne-am afla în faţa unei simple metafore. Pasajul (10, 9) vorbeşte despre manducaţia cărţii.

De la un capăt la altul, am putut-o deja intui din cele două locuri citate anterior, Apocalipsa este cartea despre carte. Ar fi de făcut o hermeneutică foarte riguroasă şi exigentă asupra felului în care, la nodurile articulaţiilor sale lăuntrice, Apocalipsa ne propune iarăşi cartea – ca imagine şi ca *urmă* de căutat, de înţeles, de urmat. Or, locul pe care îl anunţam fixează, după mine, un nucleu foarte puternic, adăpostind înţelesurile fundamentale, de temei prim şi ultim, ale gnozei, ale epistemologiei textului scripturar: pentru viaţa spirituală în genere, dar mai ales pentru călugărul trimis, pentru monah, care e omul singurătăţilor şi al reintegrării în duh. Monahul e un trimis pe cale, e lansat pe acest drum fără a i se propune o destinaţie terestră precisă, unde să ajungă pentru a se instala ca un sedentar; monahul e trimis esenţial, trimis străin.

Iată textul: „Şi m-am dus la înger şi i-am zis să-mi dea cartea. Şi îmi răspunde: Ia-o şi mănânc-o şi va amări pântecele tău, dar în gura ta va fi dulce ca mierea. Atunci am luat cartea din mâna îngerului şi am mâncat-o; şi era în gura mea dulce ca mierea, dar, după ce am mâncat-o, pântecele meu s-a amărât."

Aş spune, fără nici un fel de frivolitate, că e un paragraf scripturar absolut delicios; densitatea înţelesurilor şi a posibilităţilor de înţelegere se oferă aici într-o deschidere coerentă, deplină, savuroasă. În interpretarea curentă, Cartea, Scriptura acceptă un prim proces de manducaţie prin ochi şi înţelegere; e actul de asimilare a sensului, a noezei – depusă în carte sub formă de cuvânt. Aici însă se pătrunde mai în adânc, pe temeiul distincţiei dintre lăuntric şi exterior, dintre ezoteric şi exoteric. Amintesc faptul că, pentru tehnicienii scrierii – paleografi, arhivişti, maeştri caligrafi –, litera e definită ca având o latură ventrală şi una dorsală. În arabă, pe de altă parte, distincţia dintre ezoteric şi exoteric se formulează în termeni de *bâtîn* („pântece" şi, în acelaşi timp, „interior", „ascuns", „tainic", „ezoteric") şi *zahr* („spate", „dorsal", dar şi ceea ce este „vizibil", „exoteric", „exterior"). Regăsim o structură întru totul echivalentă în toate celelalte tradiţii. Aici, distincţia e admirabil trasată: pentru a fi mâncată, Cartea e introdusă în gură – asimilată la nivel cerebral adică, la nivelul capului, al înţelegerii imediate – şi se dovedeşte dulce ca mierea, agreabilă, încântătoare, plăcută, satisfăcătoare. Dar coborând în adânc, ea îşi deschide sensul ezoteric, sensul care se revelează interiorităţii, „pântecelui" – loc al asimilării ultime şi, când e vorba de feminitate, locul gestaţiei

şi naşterii. Aici, sensul, noeza devin amare. În locul acesta, asimilarea nu mai e agreabilă, uşoară, normală, exterioară, ci dură, gravă, dureroasă. Cunoaşterea, „mistuirea" Scripturii, în sensul ei ultim, lăuntric, infinit asimilabil, e într-adevăr un act de gravitate pentru trăitorul în duh.

Orizontul în-scrierii

Am mai dori să subliniem aici, la această răspântie a itineranţei noastre, coerenţa unei expresii ajunsă populară, curentă, banală, o expresie lipsită de referinţe originare sau „culte". E vorba de expresia „e scris", „era scris", utilizată aproape în tot teritoriul mediteraneean şi Orientul Mijlociu, iar apoi extinsă pretutindeni. În înţelesul ei filozofic şi metafizic, expresia trimite la actul de „punere în fiinţă" şi de „orientare în fiinţă" până la marginile ei, totdeauna provizorii[1]. Când eşti „pus", „aruncat în lume", cum ar fi spus filozoful de lângă Pădurea Neagră, când eşti pus în fiinţă şi te afli lansat, orientat spre împlinirea ei, se spune, în acest teritoriu de rostire: „E scris." Eşti înscris în fiinţă, cuprins în procesul ei de dezvoltare şi desăvârşire. Există însă o altă expresie care, voind să formuleze aceeaşi viziune a lucrurilor, utilizează cuvântul „fatal", „era fatal". Fatalitatea vine de la *fari*, *fatum*, verb deponent defectiv latin pentru care *fatum* e participiul trecut: „s-a zis", „s-a rostit". S-a spus o dată pentru totdeauna; e un cuvânt

1. Marginile aparent fixe sunt doar margini ale stărilor multiple şi diferenţiate ale Fiinţei, iar nu margini ale Fiinţei înseşi.

nereferențial, un cuvânt asupra căruia nu se mai revine; un termen uniformizant și „alea-toriu", din care nu se mai poate dezvolta nimic.

Din unghiul acestei distincții, tema cărții se deschide către un nou palier de interpretare. Imaginea Scripturii, atât de meticulos reprezentată în iconografia și ansamblul tradiției bizantine, e solidară cu tradițiile numite astăzi monoteiste, sau, în denumirea de origine musulmană, tradițiilor Cărții. Ele îi cuprind pe „oamenii Cărții" (*ahl al-Kîtâb*), familia spirituală a Scripturii. Cartea nefiind aici instrumentul rectangular modern, la care ne-am referit, ci locul de sens, configurația „apocaliptică" pe care am încercat să o distingem în paragraful anterior. Cartea adevărată e analogă *Sophiei* increate – a cărei funcțiune e „situată" de gândirea ortodoxă. Ceea ce ne indică condiția mai degrabă angelică a Cărții, aflată „înaintea" creației vizibile și fizice a lumii. În „religiile Cărții" – islamul asociază într-un fel nuanțat și subtil acestei familii, pe lângă iudaism și creștinism, și zoroastrismul –, Cartea oferă sensul veșniciei trăite, prin care e marcat „tot omul ce vine în lume", cum spune Ioan în prologul Evangheliei sale. Fiecare din cei ce vin în lume e scris în carte și viața lui „s-a scris". Dar e o scriere ce se poate înfășura și desfășura, într-o dinamică a împlinirii ființei. Ceea ce reprezintă o cu totul altă instrumentare a destinului „scris" în Carte față de cel stabilit prin cuvântul „fatal", lipsit, încă o dată, de referențial personal, „viu". Într-adevăr, în primul caz, ființa umană e virtual *liberată* în chiar cuprinsul duratei terestre: ea figurează deja într-un alt „registru". Fatalitatea, pe de altă parte, o știm din marea

moştenire a tragicului antic, confruntă libertatea, ca aspiraţie şi valoare, cu limitele închise ale condiţiei temporale: eşec, desigur, dar şi presimţire a măreţiei.

Itinerarul spiritual

Intrăm acum în secţiunea a treia a cuvântului. Paragraful 3a este reluarea în structură fină a lui 2d(α). Ambele vorbesc de darul Moştenirii, de predania charismatică a Duhului. Aici apar însă o amplificare şi o precizare a darului, anume puterea de a conduce sufletele spre mântuire: odată cu Moştenirea, este dată părintelui spiritual şi puterea de a o transmite. Sunt mereu în uimire faţă de rigoarea acestor descoperiri. Există deci, afirmată de cuvânt, distincţia dintre darul de a trăi duhovniceşte iniţierea cuprinsă în binecuvântare şi darul de a o putea transmite celorlalţi. Ceea ce e analog distincţiei, deja menţionate, dintre statutul omului duhovnicesc – ca atare – şi funcţiunea părintelui spiritual, între vocaţie şi „trimitere". Părintele Ioan avea, în a doua sa calitate, capacitatea de a-i recunoaşte pe cei ce puteau primi binecuvântarea, în vederea transmiterii darului mai departe[1].

3b. „Îndreptându-mi privirea înapoi" constituie o sinteză vie a itinerarului declanşat de învierea prin foc a unei inimi tinere: „De la început, Domnul s-a grăbit să verse

1. Şi a dat-o, după câte ştim, doar părintelui Benedict şi părintelui Daniel. Ceea ce nu a implicat numai călăuzirea lor duhovnicească, ci şi transmiterea binecuvântării – a iniţierii – prin punerea mâinilor asupra lor.

în inima mea tânără flacăra de nebiruit a iubirii sale." Următoarele trei paragrafe (3c, 3d, 3e) marchează şi măsoară etapele în diacronie ale acestui itinerar, pentru care paragraful 2d („din anii mei cei dintâi") constituie rezumatul sincronic al figurii sale iniţiale. Acum, la 64 de ani, după o împlinire de viaţă, de drum, de destin, părintele Ioan îşi îndreaptă privirea în urmă şi poate realiza o viziune orientată către începuturi: „Recunosc că, de la început, Domnul s-a grăbit să verse în inima mea tânără flacăra de nebiruit a iubirii sale." Începutul e întotdeauna ceea ce nu poate fi cuprins în chiar momentul experienţei sale. El nu poate fi decât dedus posterior. Ca să cuprinzi un început, ar trebui să fii plasat înainte de el, deci să ai un alt început. Pentru începutul duhovnicesc, lucrul e şi mai limpede: tot ce nu este încă actualizat va deveni, într-un anumit fel – odată realizat –, relaţie şi referinţă la acest început care e plinătatea dăruită în Duh; o plinătate nu originară, ci originantă. Părintele Ioan evocă, ca început, vărsarea în inima lui tânără a unui foc invincibil, deci în fond increat. Începutul eficace şi activ îi aparţine lui Dumnezeu: nu e vorba despre dragostea noastră pentru Dumnezeu, ci de dragostea Lui pentru noi, ca în I Ioan 4, 10: „Nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi."[1] Urmează, după afirmarea

1. Această distincţie – cu vaste ecouri de-a lungul veacurilor de hermeneutică şi scrutare simbolică – e mai cu seamă evocată de situarea apostolilor Ioan şi Petru la sfârşitul Evangheliei după Ioan. De cinci sau şase ori în cursul Evangheliei, ucenicul iubit de Dumnezeu şi Petru sunt menţionaţi într-o pereche contrastantă (nu antagonică). Petru poartă cu siguranţă în sine şi îşi declară

acestei origini nonumane, etapele în diacronie ale itinerarului – evidente prin debutul lor identic („binecuvântez pe Domnul"). Ele marchează creşterea spirituală, peregrinarea şi împlinirea părintelui Ioan fiind, în structură fină, consonante cu cele trei alineate din 2d (binecuvântarea charismatică, părintele duhovnicesc, duhul puterii şi al înţelepciunii).

Mila

3c. afirmă plinătatea darurilor – trăite cu o conştiinţă experimentală a autenticităţii şi inefabilităţii lor (m-a copleşit „cu *milele sale negrăite*"). Nu cred că rătăcesc

---

cu tărie, cu durere totodată – după întreita lepădare –, iubirea pentru Domnul. Era suprema sa cinste de om: de a-l iubi pe Iisus, ca un ucenic pe învăţătorul, pe îndrumătorul, pe Domnul său. Însă Ioan e cel iubit de Dumnezeu şi rămâne enigmatic, tainic. Acel „dacă vreau ca el să rămână până ce voi veni" îl aşază pe Ioan sub un văl încă mai secret: este această venire, până la care Ioan nu va gusta moarte, Pogorârea Duhului? Se situează oare aşteptarea sa în deschiderea „Timpului de sus", mereu gata spre întâmpinarea activă a unei lumini supraluminoase, a unei cunoaşteri în cunoaştere, a unei coborâri spirituale încă mai înaltă decât cea deja petrecută?

Petru va asuma funcţia de păstor public al comunităţii sale, în vreme ce ucenicul iubit rămâne, după tradiţie, în discreţia misterului; smuls temporalităţii, el depăşeşte limitele existenţei terestre fără a gusta moartea; rămâne în suspensie – dacă ne putem exprima astfel –, în stare de corporeitate spiritualizată, transmundană, aşteptând venirea Domnului său; asemenea figurilor, la fel de enigmatice, ale Vechiului Testament, Enoh şi Ilie.

dacă, referindu-mă la ampla, imensa tradiție răsăriteană a milei – cu modulările milosteniei, cum spun românii, şi *milosérdiei* (milosârdiei), cum spun ruşii –, voi lua în seamă cele două rădăcini ale termenului. Prima e semitică, propriu-zis siriacă, trecută în aramaică, în ebraică şi în araba de azi. Cealaltă e greacă.

Rădăcina semitică, pe care au preluat-o şi o duc de-a lungul limbajului şi a veacurilor musulmanii, e *Rahem*. Mila e *Rahmah*. În *Fatihah*, se spune: *„Bismi' Llahi 'Rahmâni 'Rahîm.*" („În numele lui Dumnezeu, Cel Îndurător, Cel Milostiv.") Ce înseamnă *Rahem*? Această rădăcină indică „matricea", în sensul feminin de loc al germinației, gestației şi naşterii. „Pântecele", cum spun textul ebraic, cel aramean şi, înainte, siriac al Bibliei – Noul şi Vechiul Testament („sânul" spun textele româneşti). E vorba de aspectul matricial în Dumnezeu. Mila înseamnă dubla, reciproca aptitudine de a fi primiți, luați în Dumnezeu atunci când Îl primim, când Îl luăm în noi. Esențial, mila e capacitatea divinului de a te primi în matricea Lui. Dacă Dumnezeu îți dă mila Sa (şi tu o primeşti), devii subiect-obiect al milei. În *rahmah* nu aspectul matern primează, ci cel de receptacul al germinației, gestației şi naşterii. Noul Testament îl transcrie în greceşte ca εὔσπλαγχνοι (măruntaiele) milosteniei lui Dumnezeu (Efes 4, 32 şi I Petru 3, 8). Şi, în sfârşit, începând cu Vulgata, în latină a devenit *inimă* milostivă. În *misericordia*, *miser* trece dincolo de sensul pasiv, „carent", de „sărman", „lepădat", spre sensul de: cel care cheamă, e demn de mizericordie (precum în „amabil": cel ce arată altora „dragoste", cel ce e „demn" de dragoste).

Paragraful 3c vorbeşte despre „graba lui Dumnezeu de a-l copleşi cu milele sale negrăite" (inefabile), ceea ce marchează momentul iniţial al preluării părintelui Ioan în această viaţă şi fecunditate noi care e mila, mizericordia Lui. Care e răspunsul la plenitudinea acestor daruri? Părintele spune, iarăşi foarte riguros: „M-am smerit." Oamenii duhovniceşti ştiu că atunci când primeşti un dar de la Dumnezeu nu trebuie să te bucuri de plinătatea lui, ci mai ales să te „temi" de ceea ce va urma, de responsabilitatea implicată în dăruire. Darul îţi e dat ca să creşti în el şi prin el, nu pentru ca el să te poarte ca pe un element pasiv. Darul se poate chiar retrage la un moment dat pentru a te incita să îl urmezi şi să îl asumi mai activ. Aprehensiunii faţă de supraabundenţa darului îi faci faţă prin umilinţă. Umilinţa e un fel de *figură fără chip a vidului*. Umilinţa nu se poate declina la persoana I sau a II-a a pronumelui personal; cel mult la a III-a, inalterabilă[1]. Eu însumi am auzit pe mulţi părinţi vorbind despre umilinţă ca despre o posibilitate de a face vid: vine peste tine harul; tu, în loc să te întinzi, să te lăţeşti, să te îmbogăţeşti, te retragi, îi faci loc în tine. Astfel, harul te poate locui fără a fi apropriat, ţinut, conţinut, depozitat, ca un capital, de iniţiativa noastră posesivă. Cel ce are umilinţă este, ca o riguroasă consecinţă, în continuă creştere. Pentru că se plasează mai prejos de orice coborâre, la polul opus lui Dumnezeu, care e mai presus de orice

1. Este evident că nici un adevărat „trăitor" al umilinţei nu s-ar prezenta ca în anecdotele moraliştilor francezi din secolul al XVIII-lea: „...j'ai peut-être certains défauts, mais l'humilité c'est mon fort".

calificare[1]; orice ai pune în faţa lui Dumnezeu, El critică limita propusă şi o trage în sus. E, cum spune Sf. Pavel, un fel de *epéctasis*. Umilinţa îi este simetrică lui Dumnezeu prin răsfrângere: dacă el e zenitul, ea e nadirul. Aceste puncte definesc axa atracţiei lui.

Apoi 3d: „Binecuvântez pe Domnul pentru că, din anii mei cei dintâi, m-a purtat pe căile lui tainice până la izvoarele nesecate din care se revarsă cu îmbelşugare harul şi pe care Părinţii cei vechi le păzeau în sihăstrii, în munţi şi în unghere ascunse ochilor lumii." Găsesc că e extrem de rar şi preţios ceea ce primim aici: o atât de „calmă" conştiinţă a depozitului încredinţat. Când am auzit pentru prima dată afirmaţia, şi mereu de atunci înainte, mi-am dat seama că ceea ce ni s-a dat e inepuizabil, că redescoperim neîncetat ceva ce ni s-a oferit la starea noastră de atunci, din momentul întâlnirii cu părintele Ioan, dar care continuă să ne ridice pe măsura înaintării în propria noastră itineranţă.

„M-a purtat pe căile Lui tainice" e etapa călătoriei deschise, a peregrinării, succesivă momentului de interiorizare, de sistolă a primului „îl binecuvântez". Acolo spune: „m-am smerit", m-am adaptat, m-am iniţiat, mi-am clădit sufletul şi mintea. Acela era momentul tinereţii, căreia îi urmează lansarea, itineranţa, călătoria deschisă a „primilor ani" de „peregrinare pe căile Sale de taină". Care

1. Referitor la depăşirea tuturor calificărilor, trebuie să spunem că nu superlativul convine lui Dumnezeu, ci comparativul: El nu e „cel mai mare", ci „mai mare" decât orice limită ce s-ar putea indica, proiecta, concepe: el e mereu „dincolo". Cum spun, iarăşi, musulmanii: *Allah akbar*.

e ţinta? Descoperirea e iarăşi foarte preţioasă: către „izvoarele nesecate din care se revarsă cu îmbelşugare harul şi pe care Părinţii cei vechi le păzeau în sihăstrii, în munţi şi în unghere ascunse ochilor lumii." Dacă primul izvor era zenital („milele sale negrăite"), aici ne lasă să înţelegem cu o extraordinar de limpede şi fermă conştiinţă – după noi – că există un fel de topologie a ascunsului: sunt locuri, centre unde tradiţia îşi are izvoarele ei, cu custozi, cu veghetori, cu responsabili special învestiţi: „locuri cetluite". Aproape fiecare termen e aici semnat şi semnificant. Părintele Ioan, străbătător al acestei cartografii a ascunsului tradiţiei, vrea să lase o „urmă", o mărturie – nu numai ca unul care s-a împlinit lăuntric prin părinţii lui spirituali, ci ca unul care a pătruns în zona izvoarelor şi a străbătut-o; prin traversare, prin peregrinare, el descifrează tărâmul, găsind acolo locurile păzite de „Părinţii din vechime": în sihăstrii, în munţi, în unghere ascunse ochilor lumii. Conştiinţa – senină, fără emfază – şi mărturia unei asemenea zone integrează Ortodoxia (exterior vorbind) în ceea ce aş numi *tradiţia răsăriteană*, care se întinde până la mariginile, iarăşi exterior vorbind, Asiei. Sunt anumite consonanţe care vin din orientarea lor comună, dintr-o conştiinţă a centrului care se regăseşte *mutatis mutandis* în celelalte tradiţii situate sub semnul Orientului. Ele riscă să se şteargă mai repede aici; pe aceste latitudini o anumită modernitate pătrunzând mai curând decât, de pildă, în Tibet, unde modernitatea se întinde de asemenea; însă „urme", cel puţin în duh, mai subzistă[1].

1. Atare consideraţii ne deschid calea mai spre adânc şi ne obligă să înaintăm câţiva paşi pe ea. Dacă până acum, în regulă generală,

Iar acum, ultimul „îl binecuvântez": „Da, Îl binecuvântez pe Domnul, care, în pragul vârstei bărbăției, a făcut să se topească la un loc, în încăperea inimii mele tinere, belşugul darurilor din care şi acum trăiesc şi mă înnoiesc, belşug pe care suferințele şi trunchiatul drum al vieții mele nu l-au făcut să se piardă, ci cu grijă şi cu teamă l-am păstrat şi am căutat să nu-l împuținez. Dimpotrivă, cu duhovnicească îndrăzneală vorbind, pot da mărturie în chip neînşelat că şi eu, smeritul şi nevrednicul, darul cel adevărat al Proniei, dincolo de slăbiciunea mea, l-am împărtăşit multora dintre cei ce cu sinceritate l-au căutat."

Cele trei paragrafe marchează, din ce în ce mai detaliat, treptele urcuşului. „Graba" lui Dumnezeu de a-i „umple viața lăuntrică... cu milele Sale negrăite" (3c) trimite, în structură fină, către acel „din chiar vremea tinereții mele" din 2d. E începutul drumului când s-a produs un transfer esențial: „Domnul a binevoit să verse în inima mea tânără flacăra de nebiruit a iubirii sale" (3b) şi „n-a întârziat să-mi *umple* viața lăuntrică şi să o copleşească cu milele Sale negrăite" (3c). 3d reprezintă prima etapă după inițiere, „anii... cei dintâi" ai peregrinării, după ce a fost zidit. Şi, în sfârşit, acum vorbeşte de „pragul vârstei bărbăției": momentul maturității fixate, împlinite, care se manifes-

---

asemenea „urme", dăinuind dincoace sau dincolo de aparent, erau „încredințate" cumva spre păstrare şi perpetuare aşa-zisului „folclor", „geniului" sau „culturii populare", aceste zone sunt astăzi cele mai fragile şi mai amenințate. „Locul" propriu al acestei funcții revine de acum înainte, la celălalt capăt al axei, cunoaşterii vii, gnozei riguroase în Duh, conştiinței în comuniune cu cei ce o împărtăşesc şi o recunosc.

tă – formula mi se pare iarăşi foarte fericită şi expresivă – prin „a făcut să se topească la un loc, în încăperea inimii mele tinere, belşugul darurilor din care şi acum trăiesc şi mă înnoiesc." Traseul apare ca o progresivă integrare, ca o alchimie. În primul moment, e necesară o „topire" care presupune căldura şi recipientul, athanorul. Or, se vorbeşte exact de „flacăra de nebiruit a iubirii Sale" pe care a vărsat-o în „inima (lui) tânără". E foarte explicit spus în 3e: „încăperea inimii mele tinere", care era o inimă caldă, fierbinte. Mai presupune elementul sublimant care e harul. Topite împreună, inima şi harul dau o unitate, o integritate care e însăşi persoana duhovnicească matură. Iar revărsarea de har integrată e izvorul prin care trăieşte şi se reînnoieşte continuu.

Ce înseamnă a te reînnoi? Înseamnă a extrage din acest nucleu ceea ce împlineşte şi depăşeşte materia uzată din noi[1]. E un tezaur, o vistierie, ca în rugăciunea către Sfântul Duh: „vistierul bunătăţilor şi dătătorule de viaţă" – el te poate reînnoi, acest Duh. Rugăciunea continuă: „vino şi te sălăşluieşte întru noi". În greceşte: *elthé kái skénoson en hemín.* „Sălaşul" trimite la noţiunea de „cort" (*skénoson*). Fă-ţi un cort; nu o casă de zid şi de boierie, ci o locuinţă de nomad: e inima în care itinerantul face loc Duhului.

1. Nu doar pentru a menţine, atât cât îi este dat, forma anterioară, dar mai ales pentru a pregăti „alte forme" sau stadii: de sensibilitate, înţelegere, cunoaştere, ce vor compune, în cuprinsul vechii aparenţe, un alt mod de a fi, alte potenţialităţi, o „fiinţă nouă".

Am vrea să facem o scurtă inserție despre sensul reînnoirii aduse prin taina Euharistiei – care e un scandal după cum spune Mântuitorul în Ioan 6, 48–62: ce este aceasta: a mânca trupul și a bea sângele Lui? A fi în lume înseamnă a fi dat pradă sau a fi dat hrană timpului. *In der Welt (und Zeit) geworfen sein* – cum ar spune Heidegger – înseamnă să fii neîncetat mâncat de timp. Tradiția indiană, fiind mai articulată „cosmologic" (am mai subliniat-o), e poate mai explicită, mai „imaginativă": aici, *Kâli*, zeița distrugerii, e specificația feminină a timpului (*kâla*). Trebuie să mănânc ca să fac față timpului care mă devoră; mâncăm, fiindcă suntem mâncați. Sunt trei zone din care omul concret, aruncat în lume și purtat de timp poate să-și ia hrana: în primul rând, prin respir–inspir; apoi prin apă–lichid și, în sfârșit, prin hrana solidă, a cărei formă emblematică rămâne, pentru noi, pâinea. Dacă nu le consum pe acestea trei, sunt pur și simplu distrus, uzat, absorbit, dizolvat de timp; se consumă, intră în deperdițiune celula, substanța biologică. Durata, în care și prin care trăiesc – cea care mă pune în ființă –, mă și consumă, mă utilizează ca materie perisabilă. Sunt în durată, deci sunt în moarte. (Aici am face mențiune de eficacitatea postului; nu e împlinit în primul rând ca o asceză, ci ca o extragere de sub regimul consumator al temporalității[1].)

1. Sf. Ioan Scărarul spune: cunosc călugări care își omoară trupul cu post și macerații, dar sunt cu mintea risipită; alții mănâncă normal și sunt calmi, concentrați la rugăciune – e, și aici, o problemă de „imaginar".

Or, trupul lui Christos e trupul care a „mâncat" moartea. Christos nu i-a desființat acestuia regimul temporal, ci a oferit un trup radical deosebit fiindcă e suport, vector al Duhului. Analogic, respirul normal se fixează pe celulele roșii (hematii) din sângele nostru. În sângele acestui trup însă, dacă ni se îngăduie această imagine, „adia" Duhul. Trupul lui terestru era un trup perfect omenesc, în durată omenească, deci orientat spre moarte – *Sein zum Tode*. Și, ca atare, moare. Însă Iisus afirmă: eu am o altă hrană, pe care voi nu o cunoașteți (Ioan 4, 32) – o hrană care, în mod esențial, era Duhul: hrană incoruptibilă (*áphthartos*). E riguros ca terminologie și ca referință semantică în toate limbile semitice: Duhul incoruptibilității. De aceea, o spune viziunea creștină, trupul lui a murit, dar, în loc să fie consumat de moarte, descompus și restituit substanței nutritive a universului, el „mănâncă" moartea, o înghite prin elementul incoruptibil pe care l-a „fixat" și care e Duhul. Acesta e sensul Învierii: Eschatonul intrat în timp și despicând, suspendând timpul. Pentru că Iisus nu învie pentru a se reîntoarce la viața dinainte, ci trece dincolo – nu în „nemurire", ci în trans-„moarte și viață". Cine mănâncă acest Trup în Euharistie trece dincolo de moarte și, de acum înainte, ea nu mai poate „devora" viața. Am vrut să precizăm aceste lucruri pornind de la natura reînnoirii operate de harul lui Dumnezeu, la care se referă părintele Ioan.

Suferințe, cărări întortocheate, rătăciri – toate acestea sunt incontestabile realități: omul duhovnicesc nu e o păpușă de porțelan; departe de așa ceva! Dar toate sunt introduse cu „în ciuda": ele se resorb, se topesc în „creuzetul

inimii tinere", în această integrare fără sfârşit. Peregrinarea personală între cădere şi ridicare e asistată neîncetat de har – elementul activ, dizolvant al asperităţilor, operând în încăperea inimii. Sf. Irineu al Lyonului (secolul al II-lea) spunea deja că Duhul nu numai că umple vasul, ci îl şi reînnoieşte. Duhul înnoieşte şi dilată inima, făcând-o aptă pentru această alchimie şi colaborare. Nu eşti pasiv, nici numai receptiv, ci „cooperant". Ioan Chrisostomul spunea că harul se revarsă pe măsura vasului.)

Cauzalitate şi temporalitate duhovnicească

Itineranţa pusă în cuvânt de părintele Ioan ne conduce să gândim un raport special cu temporalitatea: *trecerea prin timp*; marcată şi marcantă. General, „natural" vorbind, timpul traduce cauzalitatea; cauzalitatea acţionează tautologic sub forma temporalităţii. Când spuneam că sihastrul – şi omul în general – nu e o păpuşă de porţelan, voiam să spunem, mai ales, că nu e sustras temporalităţii, deci efectelor ei. Există însă o cauzalitate a „condiţiei spirituale", a vieţii şi itineranţei duhovniceşti care străbate de-a curmezişul cauzalităţii unanime – densificată, „grea", împovărată de gravitaţie. Ce este în fond cauzalitatea unanimă, temporalitatea[1]?

1. Cum tot am menţionat spontan „gravitaţia", nu va părea poate extravagant să trecem aici – fără pretenţii, dar în chip riguros –, înlăuntrul structurii de limbaj a fizicii cuantice, o teorie care „dă de gândit" în toate sensurile acestei expresii. Ca atare, ea poate stimula, fără confuzii, procesul de „lărgire" a unui spaţiu

Dacă apelăm la limbajul mecanicii cuantice – care își extinde acum perspectivele asupra temporalității și gravitației –, vom spune: cauzalitatea e o formă eficace de concatenare a conceptului cu direcția vectorială a timpului. Se vorbește mult în ultima vreme, în acest domeniu, despre *arrow of time*, ridicându-se întrebarea dacă această săgeată e sau nu reversibilă. Se pare că, din păcate, e ireversibilă, cu toate eforturile înscrise în paradoxul lui Einstein, Podolsky, Rosen sau în diagramele lui Feynman de a lărgi posibilitățile modelului. Invoc acest limbaj și pentru că el oferă consonanțe simbolice izbitoare cu cosmologia tradițională pentru care „Săgetătorul" este o emblemă cu valoare cognitivă. Timpul e deci vectorializat, mai exact cauzalitatea se exprimă printr-o temporalitate super-direcționată, orientată într-o singură direcție; vorbesc aici despre temporalitate în lumea modernă de origine occidentală, pentru care timpul e exact „occidentalizat", „orientat" spre apus (iată un frumos oximoron). Săgeata aruncată inițial de Occident (simbolic prin Aristotel) se întoarce asupra lui – îndreptându-se către sfârșit: *Occidens. Occidens* – tărâmul unde se împlinește *occasus solis*, apusul soarelui. Temporalitatea e ireversibilă, entropică, iar noi îi suntem aserviți. Or, părintele duhovnicesc taie, desface, într-un anumit fel, înlănțuirea, îngrădirea și constrângerea temporalității unic-vectorializate.

---

de reflecție constituit prin tensiunea dintre cele două forme de intelecție. (Subsidiar, ne-am permite să precizăm că acesta e un domeniu cu care avem de-a face de multă vreme, din timpul studiilor respective.)

Am invoca aici, pentru regimul oferit de părintele duhovnicesc, termenul de „cauzalitate dispozitivă". În tradițiile orientale, temporalitatea nu reprezintă o cauzalitate constrânsă și constrângătoare, înlănțuire inevitabilă de stări așezate pe vectorul timpului[1]. În budism, se vorbește despre *pratityasamutpâda* (*udpada* – acțiune, efectuare; *sam* – convergentă; *pratitya* – în funcție de), într-o interconexiune a Totului. E vorba deci de o acțiune integrată în armonia ansamblului, destul de larg direcționată, destul de „disponibilă" pentru a se conforma funcționării lui. Nu mai e deci acțiune orientată într-o singură direcție, cum îți oferă tehnica sau știința – în sensul ideologic al cuvântului – sau progresul, care consideră carent, „sub-dezvoltat" tot ceea ce nu se modelează pe tiparul său. Omul duhovnicesc – mi se pare că părintele Ioan o spune aici – nu ține de cauzalitatea constrângătoare și apăsătoare a timpului vectorializat; părintele Ioan vorbește mereu de Pronie, adică de un joc al libertății care – acționând înlăuntrul timpului – salvează și depășește mecanica lui; de aceea vorbește despre „ascuns", despre „neștiut": dacă acțiunea ei ar fi vizibilă, ar intra imediat în cauzalitatea de tip constrângător, coercitiv. E o intervenție analogă cu *tempus discretum* îngeresc.

Am propune aici termenul de *eon*. *Eon*-ul e timpul comensurabil eternității, dar deosebit esențial de veșnicia lui Dumnezeu. E eternitatea „compătimitoare" cu temporalitatea. Există, într-adevăr, un fel de discontinuitate, de discreție care trece *pe sub timp*; la acest nivel, descoperi

1. Încă o dată, vom merge la extremitatea discursului critic despre cauzalitate, așa cum îl propune tradiția buddhistă.

o prezență, un chip – în sensul de *vultus*, de *prósopon* – propriu. Timpul însuși ajunge să configureze această *pratityasamutpâda*, această operație convergentă, consonantă cu a Proniei, pentru a-ți da nu semne, nu minuni, ci un nou chip. Ceea ce explică și libertatea de mișcare spațială, și detașarea temporală a unui om duhovnicesc, și cu atât mai mult a unuia ca părintele duhovnicesc. Suntem ispitiți să invocăm aici, aproape de „capăt", o referință de la începuturi, a *Începutului* însuși, așa cum îl evocă Geneza (cosmogonia biblică) 1,5. Textul ebraic menționează direcția devenirii, emergenței, trecerii temporale de la *seară* la *dimineață*: *va-iehi hereb, va-iehi boker, Iom ehad* („Și a fost seară – mai precis «Occident», *n.n.* – și a fost dimineață – «Orient», *n. n.* –, zi întâi"). Abrupt spus, pentru omul înduhovnicit, itinerança, relația „cauzală" duce din „Orient în Orient", din „lumină în și mai multă lumină"; și aceasta nu într-un sens moral sau alegoric.

Ajungem în sfârșit la ultima și foarte scurta componentă a cuvântului (4): „Da, El singur..." E o mărturisire de culmi. Nu poți urca mai sus în afirmarea atotprezenței lui și a faptului că el este singurul actant. Actantul e autorul, real și eficace, al actului pentru că e originea lui ontologică de dincolo, din afara planului acțiunii. După actant, poți avea actori: în Vechiul Testament, de pildă, actantul – cel ce acționează esențial – este Dumnezeu; Moise și poporul sunt actori, iar distincția este extrem de revelatoare pentru concepția iudaică a rolului pe care îl are de asumat poporul ales. Acțiunea e rezultatul. Or, creștinul consideră că, prin Întrupare, actantul vine printre noi și, ca atare, relația actant–actor se modifică; chiar față

de tine însuți ești altfel așezat. Nu mai ești un actor, un popor ales; nu mai pui accentul pe condițiile limitative care trebuie să te ferească de contaminarea cu restul oamenilor ca să corespunzi unei condiții de excepție. Disocierea era o cerință fundamentală a evreilor pentru ca actorul să corespundă ritual actantului. (Trebuie să spunem că, în anumite pretenții de superioritate și de deținere unică a Adevărului, creștinii înșiși, aceia care își formulează aceste pretenții departe de discreția cerută de conștiința luminată de Duh, riscă să se găsească mai aproape de fariseu decât de vameșul din pilda Mântuitorului.)

Or, care e, în această mărturisire de culmi a cuvântului, raportul dintre actant și actor? Dintr-odată, abrupt, în deschidere nesfârșită, ni se spune: singurul actant – *eu însumi fiind înlăuntrul Său* –, adevăratul și unicul actant este Duhul. În consecință, El este unicul și adevăratul părinte spiritual. În sanscrită, există ca echivalent al părintelui spiritual termenul de *sva-guru*; sva înseamnă spontan, autentic, propriu. Există și denumirea, aplicată mai mult ca un titlu onorific, de *jagad-guru* – guru universal (noi am spune „dascăl ecumenic"). Ceea ce spun acești termeni e că, fundamental, adevăratul principiu al paternității duhovnicești, principiul care îl învestește pe maestrul spiritual și lucrează prin el, nu este omenesc; e însuși divinul. Chiar dacă la începutul traseului nu ești conștient de acest lucru, la capătul lui trebuie să-ți dai seama cine este adevărata călăuză și, mai ales, adevăratul actant. De aceea, părintele Ioan încheie extraordinar: „Da, El singur…".

Vorbeam, în cursul comentariului, despre impersonalizarea părintelui duhovnicesc. Acum sensul acestei „impersonalizări" își atinge ultima elevație: întâi, părintele e luat, e cuprins în „matricea" divină a Milei, și ca atare nu mai are statutul unei persoane grevate de limitări; iar apoi, prin el se comunică și se dăruie unicul actant, actantul non-făcut, aflat dincolo de orice limită, care este Duhul. De aceea se spune în continuare: „El singur, Domnul, s-a împărtășit pe Sine întotdeauna tuturor acelor călători ai călătoriei noastre pământești, pe care i-a adus până la El pe căile înseși ale vieții de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor."

Operează aici o cauzalitate ce nu mai e tributară temporalității, ci ține de *eon*; ea secționează temporalitatea, instituind un regim diferit de regimul coercitiv și înlănțuitor al timpului. Altă, și foarte importantă, caracteristică a sa e că operează pe căile vieții cotidiene, fără miraculisme, vedenii, semne sau „dovezi" extraordinare. Ceea ce este cu mult mai extraordinar, cu mult mai teribil. Dostoievski era conștient de aceasta, și a spus-o prin gura Marelui Inchizitor acelui Iisus deținut în carcerele Sevillei: „Tu ai fi putut să te dai jos de pe cruce; dar Tu ai iubit atât de mult libertatea omului, încât ai vrut ca el să creadă liber, numai liber, în Tine." Dacă s-ar fi dat jos, eventual cu niște fulgere și tunete impresionante, oamenii ar fi strigat: „Minune!", ar fi căzut cu fața la pământ, iar apoi s-ar fi ridicat și întors la treburile lor, categorisind probabil ulterior evenimentul drept o iluzie printre altele.

Dar Christos a prețuit esențial și unic libertatea noastră. Ceea ce e un gest cu mult mai cumplit, mai de adâncuri

decât recursul la miraculism. Acest mod de a acționa declanșează în ființă setea nesfârșită după unicul Actant, iar nu după eventualele Sale acte exterioare: „El singur, Domnul, s-a împărtășit pe Sine întotdeauna tuturor acelor călători ai călătoriei noastre pământești, pe care i-a adus până la El pe căile înseși ale vieții de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor. Or, setea Duhului este fără de saţiu şi nimic nu o poate covârşi; iar cu cât harul Lui se revarsă în ființă, cu atât mai mult aceasta crește și se împlinește." E singurul semn necesar şi cerut, iar el e o „stare de viață". Setea Duhului nu poate fi stinsă dată fiind însăşi esența ei *epectatică*: ea te trece din început în început, prin începuturi fără de sfârşit. O nouă plinătate vine să se adauge acolo unde nu e lipsă, ci deja revărsare de plinătate. Nu de o sete torturantă, precum setea trupească, e vorba aici, ci de o sete care împlinește ființa, purtând-o din împlinire în împlinire.

Sfârşitul cuvântului, atunci?

Acesta a trecut de mult dincolo de propriul său termen. Cât despre capătul grafic, necesar şi obligatoriu pentru orice traiectorie umană, el ni se pune acum înainte: „...setea Duhului este fără de saţiu şi nimic nu o poate covârşi; iar cu cât harul Lui se revarsă în ființă, cu atât mai mult aceasta crește şi se împlinește. Aşa este, cu adevărat. [...]

Ioan, părintele cel străin"

II. TIMPUL RUGULUI APRINS. GRUPUL DE LA ANTIM

„Înainte de..."
sau „Dificultatea de a începe"

Textul ce inaugurează acest volum şi îi fixează totodată centrul – *Scrisoarea Pelerinului Străin* –, riguros desfăşurat/înfăşurat, ca orice text, între începutul şi sfârşitul său scris, descinde dintr-un „înainte de a fi fost". Aici, acum, în acest loc al apariţiei sale, cuvântul nu începe să se rostească: el se trece doar pe sine – în dăruire şi primire –, iniţiind întâlnirile care îl vor înscrie în existenţă, în durată, în înţeles. Iată orizontul „dinainte de"... trecerea Pelerinului Străin; orizont poate nebănuit, dar care i-a condiţionat, într-un anumit fel, venirea. Nu vom reţine deci imaginea începutului ca un *capăt* prim de drum; vom vorbi mai degrabă despre răscruce. La o astfel de răscruce s-a constituit Grupul de la Antim: tot acolo începe, aşadar, şi cuvântul nostru.

...Nu fără câteva nuanţe şi precizări prealabile. Ar fi poate de aşteptat (ori de temut) ca atare „întreprindere" să adopte genul cronicii, al memoriilor, al evocărilor (auto)-biografice, să ofere portrete şi fragmente de „istorie contemporană"... Nicidecum. Va fi vorba despre transpunerea în scris a unei experienţe singulare, trăită în acel moment de o familie de idei, mai bine zis, de spirit: „Rugul Aprins" declină identitatea sa lăuntrică. Ne îngăduim să regretăm

absența din cuprinsul limbii române – care a păstrat totuși, anexându-le artelor frumoase, formele *recitare* și *recital* – a lexemului *récit*, ca în franceză, ce restituie articularea însăși a limbajului narativ. Am fi avut atunci: *Récit d'une expérience* – și aceasta ar fi fost de ajuns. Bineînțeles, chipuri și nume ar fi răsărit – ca și acum – pe parcursul acestui *récit*; inevitabil, un *eu* gramatical ar fi condus – și conduce și aici – narațiunea. Dar toate aceste referințe, departe de a îngroșa trăsăturile evocării până la alcătuirea unor biografii „personale", dezvăluie mai curând contrariul. Experiența de la Antim i-a eliberat (vom spune oare i-a „golit"?) pe membrii ei de supraponderea *ego*-urilor prea firești, prea comune, prea personale. Ne-ar plăcea să spunem că e vorba, aici, de un *récit* impersonal.

Cel care atinge limitele spațiului ordinar (nu geografice sau fizice, evident, dar cu atât mai reale) poate întrevedea, de pe această frontieră, „celălalt" spațiu – cu centrul pretutindeni și circumferința nicăieri; tot astfel, „impersonalul" nu exprimă un *lèse*-persoană. Corelatul său concret și logic e tot ce poate fi mai deosebit de „depersonalizare", de „negarea persoanei umane": e consumarea ei (așa cum s-a spus cândva *consumatum est*: „săvârșitu-s-a").

În ochii participanților, ceea ce „ad-venea" la *răscrucea* invocată nu era destinat afirmării publice, fixării în tipare instituționale; nu pretindea să fie remarcat și apreciat. E destul ca ceea ce ad-vine să aibă (un) loc: locul acesta a fost mânăstirea Antim. Restul s-a adăugat pe deasupra.

Aici stă, poate, în parte cel puțin, rațiunea de a fi a duratei calitative: durată care nu cunoaște decât *prezentul* unei experiențe împărtășite. Nimic excepțional: aceasta

e norma însăşi – tradiţională, discretă – a unui atare tip de aventură. Mai apropriat şi mai inflexibil decât eventualul suport fizic al memoriei (note personale, obiecte, manuscrise...), răsare aici imaginea străveche a *simbolului*: un întreg împărţit pe viu, „atunci", între cei care ţineau de el; la orice întâlnire, totalitatea se recompune în *prezentul* ei propriu, fulgurant restituit. Anamneza se preschimbă în recunoaştere[1]. Cuvinte, amintiri, evocări se împlinesc ca de la sine; întregul reapare *în* şi *între* cei din nou de faţă, în comuniune vie cu locul începuturilor.

1. Evidenţa restituirii şi recunoaşterii am avut-o, de pildă, în 1968, la Paris, întâlnindu-l pe părintele Benedict Ghiuş – prezent adesea în aceste rânduri – după ani de închisoare: dintr-odată, ne regăseam „a doua zi" după despărţirea de la sfârşitul lui noiembrie 1956, la plecarea spre India.

Antimul

Două căi conduceau, în acea vreme, la Antim. Prima, cea mai accesibilă, se desprindea dintr-o arteră bucureşteană relativ largă şi animată, însoţind, la poale, dealul Patriarhiei pe toată lungimea lui. Părăsind acest fragment de „circulaţie zgomotoasă şi pestriţă" (ne spuneam pe atunci!), drumul regăsea brusc calmul unor străzi dăinuind aşa cum fuseseră încă de la început: un peisaj. Din care nu puteau lipsi, firește, grădini ce nu-şi divulgau numele, dar îşi păstrau răsfăţul. Câteva sute de paşi după cotitură, se ivea neaşteptat un scuar. O piaţetă purtând, ca într-un parc, mici construcţii destinate popasului şi destinderii: câteva bănci de piatră cu trepte, a căror armonioasă proporţie le ridica parcă la o înălţime măsurată deasupra solului, vibrând tăcut. Orientate spre deschiderea masivei bolţi a clopotniţei, ele lăsau să se întrevadă, într-o perspectivă arcuită la extremitatea câmpului vizual, faţada bisericii: era intrarea mânăstirii Antim.

Al doilea drum nu era destinat descoperirii decât „după aceea", odată ajuns la capătul lui: trecea prin nestrăbătut. Deschis doar celui ce, fie şi neştiut, îl presimţea, el nu se lăsa parcurs decât o singură dată: întâia oară. Ruptură, am putea spune, trecere dintr-o orbită exterioară spre mai

adânc. Dezmeticit, te regăseai în fața aceleiași bolți, la intrarea mânăstirii[1].

Dincolo de intrare, incinta. Centrată pe sanctuarul-ctitorie al lui Antim Ivireanul, spațiul nu era atât „ocupat", cât semnificat. Ritmul, discret, dar perceptibil, între centru și circumferință – zvelțețea celor două turle nu era desigur străină acestei impresii – impunea treptat simțământul unei elevații, al unei libertăți reînviate...

[După decenii, o reîntoarcere. Spațiu violat. Mutilare. Ritmul abolit prin alterarea raportului centru–periferie (clădirile înconjurătoare fuseseră deplasate). Chiliile transformate în depozit; curtea, remiză auto. Perioada totalitară, remarca un prieten, a distrus țara *și* zidind. Într-un sens mai complex și mai sumbru decât cel, generic, al necesarei dărâmări materiale pentru a face loc unei alte construcții. Despuiată de finalitatea frumosului, lipsită de pasiunea aventurii creatoare, tradiția arhitectonică, deturnată în monotonia ridicării de ziduri, putea inspira

1. În ce ne privește, vorbim aici de anii 1945–1946 (după vârsta cronologică încă minor...). Persoana care, asemenea unui prețios releu, ne-a deschis, de departe, drumul a fost Anton Dumitriu (la acea epocă, profesor de Logică și Metafizică – titulatură încă nerepudiată – la Facultatea de Filozofie a Universității din București, al cărui asistent devenisem). Efectiv, primul drum spre întâlnirea vie de la Antim l-am făcut într-o duminică de iunie, după-amiază, alături de un prieten al celor de acolo, cunoscut prin intermediul profesorului: e vorba despre Mihai Marcel Avramescu. Am străbătut câteva străzi începând de undeva din preajma Căii Victoriei, cred. În fapt, nu am reținut nici o clipă itinerarul atunci parcurs.

frenezii fără conținut. Mai trist, în cazul instituției eclaziale, de pildă, această râvnă constructivistă ascundea nu arareori, implicit, o ultimă diversiune. Nici un sanctuar, mânăstire sau edificiu-releu al sacrului nu se construiește din afară spre înăuntru; el ia ființă, originar, în nevăzutul dorinței de Absolut. Numai după aceea trece în vizibil. A multiplica gloriola clădirilor, adesea goale de suflul primei rânduiri, nu riscă oare să dea uitării adevărata materie a zidirii: pietrele vii? Pasivitatea – dacă nu mai grav – față de distrugerea programată, din anii '80, a vechilor așezări de viață și frumusețe autentică să fi făcut și ea parte din aceeași uitare a esențialului? Antimul obligă la asemenea întrebări.]

Sub numele îndeobște și de mult cunoscut de „mânăstirea Antim" se ascunde, în fapt, „hramul", numele voit de întemeietor: mânăstirea „Tuturor Sfinților". Ceea ce în mod curent socotim drept sărbătoarea sa patronală constituie, foarte precis, un cifru, realizând comunicarea între domeniul finitudinii și Infinitul viu. În cazul acestui sanctuar, oarecum testamentar, alegerea hramului asuma cert, pentru figura singulară care a fost Antim Ivireanul, o semnificație „fără pereche". Ne îngăduim deci să insistăm o clipă, cu atât mai mult cu cât termenul „Tuturor Sfinților" nu ține, în primul rând, de evlavie, ci de o noimă riguroasă, deci de o anume cunoaștere – dezvăluită în scandarea liturgică a tradiției răsăritene, manifestată în rituri și celebrări menite nu doar să fie oficiate, ci să poarte înțelegerea spre mai adânc (sau mai înalt). „Rânduiala" Întrupării Logosului – celebrată între Naștere și Epifanie – culminează în marele timp al Învierii. Ciclul christic

se împlineşte prin deschiderea ciclului Spiritului (Penticostarul), încununat în Duminica Pogorârii Duhului Sfânt (Cincizecimea). Astfel se încheie ceea ce textul neotestamentar numeşte „iconomia Tainei dumnezeieşti celei ascunse"; se încheie, dar nu se închide. Duminica imediat următoare marchează, în ritmul liturgic, „Duminica Tuturor Sfinţilor": noua deschidere spre revărsarea universală a Duhului, un fel de „Pleromă cosmică" fără deosebire de „rasă, naţionalitate sau religie". Nimic excesiv în acest fel de a vorbi: noua deschidere are drept orizont eschatologia. Duminica următoare celei a „Tuturor Sfinţilor" este, în fapt, ultima Duminică a lumii, Eschatonul[1]. Iată deci ce se poate „citi" în numele pecetluit pe ctitoria sa de acest singular personaj: Antim din Iviria. Aşadar, georgian de origine: Iviria, se ştie, era vechiul nume, bizantin, al Georgiei Caucazului ce nu încetează să-i intrige până astăzi pe lingvişti, date fiind nu numai analogiile fonetice, dar şi proximităţile gramaticale cu limba unor popoare din cealaltă Iberie, a Occidentului european (mai cu seamă bascii). Înrădăcinat în Ţara Românească prin „trăitul" predaniei răsăritene, linia sa de viaţă (întreruptă de martiriu în 1716) dovedeşte o excepţională sensibilitate – o vocaţie, am spune – cu totul orientată spre universal. Nu vom insista, el însuşi şi opera sa fiind de mult integrate istoriei şi culturii de limbă română. Am ţine să menţionăm, totuşi, emoţia resimţită, cu ani mai târziu, în Munţii Libanului, într-o mânăstire (astăzi catolică): se păstrau

1. Singura scuză pentru reamintirea acestor imense, vertiginoase deschideri rămâne faptul că ele sunt ignorate de propriii lor deţinători.

acolo, înconjurate de respect, uneltele de imprimerie trimise odinioară de Antim, împreună cu cărțile în limba arabă, tipărite de el la mânăstirea Snagov în acel veac XVII–VIII.

Or, ctitoria bucureşteană, lângă a cărei prezență tutelară avea să primească chip Grupul de la Antim, departe de a se mărgini la rostul ei de „clădire rânduită în incintă mânăstirească", îşi dezvăluia semnele ce-i fuseseră încredințate, între ascuns şi aparent, de către enigmaticul său fondator. Se întâmpla aşa, deoarece privirea nou-veniților se purta – ca adeseori la începuturi: un fel de har auroral – spre partea de invizibil a ceea ce e văzut. (Într-un alt registru, afîn, de limbaj, am putea spune că era vorba despre o hermeneutică a locurilor instaurative, despre descifrarea unor structuri de arcană, de intrarea pe calea predaniei vii...)

Însă înainte de a rememora toate acestea, trebuie să-l numim pe acela care, de la primul început, a însufleţit şi a călăuzit, în felul lui inimitabil, căutările şi aşteptarea celor ce descopereau Antimul: Sandu Tudor. Cu el, venea un stil; pentru el, se împlinea un destin. La prima întâlnire (chiar şi la următoarele...), lăsa adesea impresia unei prezențe paradoxale (mai cu seamă pentru cei proveniți dintr-un mediu diferit). Tipul său temperamental excesiv, nu departe de a prezenta uneori aparențele violenței verbale, învăluia de fapt o sensibilitate excepțională, aproape de „fragilitatea" celor capabili de adevărata compătimire, a celor conştienți, iarăşi, de preţul fiecărui om: cu cât mai umil, cu atât mai respectabil. „Dragul meu, ai fi insu-

portabil, dacă nu ai fi extraordinar[1]", îi spunea adesea, afectuos, vechiul său prieten, Alexandru Mironescu. Totodată, el aducea cu sine, în cercul de la Antim, un dar de mult confirmat „în lume", darul de organizator inventiv şi tenace. *[Cu un fel de calmă excentricitate, îşi rânduise chilia de „frate" în chiar turla clopotniţei, deasupra bolţii de intrare. Obiecte, puţine, de veche şi hieratică frumuseţe – icoane, sfeşnice, cădelniţe, câteva mii de cărţi elegant legate în pânză beige-sable –, obligau la deferenţă. Spaţiul chiliei se destăinuia, parcă, şi ca popas al unei confrerii de peste timp, necunoscută de propriii ei trăitori, dar care, îndreptându-se către zenitul Fiinţei, navigau sub aceleaşi constelaţii.]*

Odată fixat, aşadar, în noua sa incintă de viaţă, Sandu Tudor (în 1948, la Antim: monahul Agaton; apoi, la Sihăstria Neamţului, în 1952, după prima perioadă de închisoare: ieroschimonahul Daniel) continua să-şi exerseze pasiunea „poetică", am spune, de căutare sub – şi peste – evidenţe, a ceea ce aşteaptă, ascuns, să iasă la lumină[2]. Astfel, împreună cu părintele Benedict şi toţi

---

1. Amintire recent împărtăşită (în 1995) cu părintele Sofian, care a păstrat şi el limpede memoria multor clipe asemănătoare.

2. De foarte timpuriu, Sandu Tudor a trăit şi a cultivat o deosebită atracţie pentru literatura română veche (slovă şi lexic). Vorbind despre el, G. Călinescu menţionează această trăsătură în a sa *Istorie a literaturii române*. Am citit de multe ori manuscrisul unui amplu poem, alcătuit în anii '40 dacă nu ne înşelăm, intitulat *Căluşarul metafizic*. Era însoţit de un mic vocabular, traducând în română curentă termeni arhaici nemaiauziţi; după câte ne spunea, simţise el însuşi nevoia acestui exerciţiu de traducere, care se transformase într-un exerciţiu poetic. Vrem să credem că asemenea moşteniri ale părintelui Daniel sunt încă păstrate cum se cuvine în bibliotecile unde au fost adăpostite.

ceilalți, reia, scrutător, lectura Testamentului lui Antim Ivireanul. Ctitorul dezvăluia, într-adevăr, în câteva rânduri ultime, locurile „instaurative" despre care vorbeam mai sus, răscruci ale traiectoriei sale destinale – și le încredința celor ce, după el, vor fi înțeles. Un eveniment simbolic, un timp epifanic (*kairós*) al vieții sale erau descifrate de Antim sub invocația sfântului zilei respective (metodă de cunoaștere criptică, prezentă de mult în tradiția spirituală răsăriteană). El imprima în felul acesta semne de recunoaștere pe o viață, un veac, un viitor. (În context juridic, am utiliza astăzi termenul de *leg*, de unde *legatar*.) „Deschiderea", în acel moment, a Testamentului lui Antim a dus de îndată la decizia de a transpune cele patru figuri invocate de el în mozaic, pentru a fi așezate de o parte și de alta a intrării în sanctuar, pe peretele dinspre apus. Sunt încă acolo, până astăzi: Sf. Antim, eponimul monahului din Iviria, înainte de călugărire fratele Andrei; Sf. Alexie, omul lui Dumnezeu, un tip de sfințenie oarecum aparte, ce a trăit *incognito*, ca marginal, lângă casa părintească pe care o părăsise cu mulți ani în urmă[1]: era patronul zilei când fusese învestit în arhierie părintele Antim; Sf. Nicolae, hram al unei biserici de lemn dăinuind odinioară în curtea viitoarei mânăstiri a Tuturor Sfinților; în sfârșit, Sf. Agata, a cărei sărbătoare, spunea ctitorul, cădea a doua zi după noaptea în care primise viziunea limpede a înălțării mânăstirii ce-i va rămâne asociată peste veacuri.

1. Dostoievski, o spunem în treacăt, îl alesese drept referință onomantică pentru Alioșa din *Frații Karamazov*.

Mozaicurile, patru panouri de mari dimensiuni, au fost realizate între 1948 şi 1949 de către părintele Sofian Boghiu şi dna Olga Greceanu, cu asistența tehnică a dlui Gh. Mogoş. Grupul de la Antim a însoțit, bineînțeles, de aproape lucrările şantierului, adesea înconjurat – o epocă acefală şi apteră începea să se facă simțită – de suspiciuni şi obstrucție: ce rost mai au şi aceste chipuri, venite de cine ştie unde? Nu sunt, oare, subversive, adică „pe undeva" mistice?

[Aici se cuvine readusă, imperios, în amintire, prezența patriarhului Justinian (Marina). Momentul înscăunării sale coincide, de altfel, cu timpul inițial al Antimului, care i-ar putea aduce, şi el, mărturia prețuirii şi a recunoaşterii. Nu a fost deloc banală apariția unei atare personalități în Biserica Română – a acelor vremi mai ales. Dacă înfăptuirile sale, să spunem exterioare, durează încă drept reuşite instituționale, organizatorice, obşteşti, e mai greu de restituit omul însuşi, aşa cum a fost. Natural simplu şi liber de vanitățile cărora uneori chiar exercițiile ascetice le dau cu greu de capăt, omenia lui caldă şi primitoare se explica probabil (cel puțin în parte) şi prin trecutul lui de părinte de familie: în tinerețe fusese preot căsătorit (mai apoi văduv). Mai în adânc, el s-a vădit drept cineva care a asimilat cu adevărat conştiința slujirii ce îi revenea: de aici, autoritatea lăuntrică, precum şi claritatea cu care înfrunta întortocheatele raporturi cu puterea politică a timpului. Peste toate asperitățile şi adeseori reaua-voință de care a avut parte, şi-a încheiat drumul pământesc cu liniştea şi demnitatea celor ce, spiritual, au biruit.]

Or, între timp, „descoperirile" continuau în incinta Antimului. Stadiu tradițional, dar pe atunci nu o știam încă: un stadiu al timpului inaugural de intrare, de inițiere într-un spațiu nou, unde devenea salutar să desluşeşti *semnele* locului. Într-o bună zi deci, Sandu Tudor ne atrage atenția în treacăt asupra inscripției votive deasupra umilei uşi de intrare în biserică[1], dăltuită în piatră de însuşi fondatorul[2]. Am dat peste figura nebănuită a unui melc, în parte ieşit din cochilie, tinzând spre o stea (hexagramă) pe care o cuprinde între coarnele lui (ce poartă, cum se ştie, organele văzului, ochii). Construcția ne-a părut prea succintă pentru a reprezenta o emblemă heraldică clasică[3],

1. Semnificația nu numai simbolică, dar şi materială–sociologică, am zice – a portalului unui sanctuar (biserică, catedrală) s-a constituit de mult ca temă de studiu pentru istoria artelor, arhitectură, iconografie. Dacă portalul gotic impresionează oricând şi oriunde, e şi pentru că el era destinat să domine şi să protejeze în acelaşi timp piața bisericii, cetatea, urbea. Acolo se desfăşurau reprezentările „misteriilor" sacre, acolo viața socială prindea cheag cu prilejul sărbătorilor de hram – flamandul *kerkmisse* a dat în franceză *kermesse*, pentru a deveni în română *chermeză*. Lăcaşul bizantin oferă cea mai umilă intrare, aproape inaparentă: „poarta cea strâmtă", uşa de toate zilele. Contrastul, de pildă, e total, la intrarea Sfintei Sofii, între uşa discretă şi, în interior, elevația cupolei. Aceasta deoarece întreaga „metarealitate" a bisericii e înăuntru: *celălalt* spațiu, *cealaltă* lume. Or, tocmai pentru a semnala, abia perceptibil, şi a înlesni „trecerea pragului", uşa de intrare e uneori valorizată prin „însemnări" precum aceea de la Antim, voită de ctitor.

2. Antim Ivireanul, se ştie, era excepțional înzestrat printre altele şi cu multiple talente de artizan.

3. Aceasta exista, am descoperit-o mai târziu, şi o vom întâlni în curând în acest text.

dar oferea totuşi un prea evident vector de intenţie simbolică pentru a nu obliga la o încercare de lectură hermeneutică. Am putea începe, chiar, prin a ne întreba, nu fără sfială: este oare înscris aici, în acest grafism, ceva din „identitatea" lăuntrică, ascunsă poate, a celui ce a ţinut să se exprime astfel? Ne destăinuie el oare – discret sau chiar criptic, cum se cuvine – ceva din intimitatea spirituală a omului viu care a fost Antim Ivireanul? Ne vom opri în pragul întrebării astfel deschise, nu fără a adăuga totuşi câteva indicii complementare, împrumutate din tezaurul ştiinţei heraldice.

Dacă îl considerăm ca motiv de figurare simbolică, „melcul" se integrează, evident, categoriei numite „scoică" (*coquille*), unde întâlnim şi instrumentul sonor, tot scoică – marină – la origine (*conque*). Amândouă prezente din Celtiberia (Galicia) până în Tibet... Conca marină, de pildă, e definită ca un generator de sunet (al sunetului primordial, mai precis), de arhaică memorie. *Bhagavad-Gîta*, ca să citäm doar această sursă, o menţionează sunând la începutul marilor încleştări războinice, de cosmică semnificaţie. Cât despre „scoica Sf. Iacob" (*la coquille de St. Jacques*), abia dacă mai e nevoie să amintim aici de excepţionalul său statut simbolic şi heraldic în toată istoria Evului Mediu occidental. (Vom menţiona în treacăt că este reprezentată canonic cu suprafaţa convexă aparentă.) Sub „călăuzirea" ei, pelerinii întregii Europe de Apus luau drumul balizat de ea spre Santiago de Compostella, în nordul Spaniei: uriaşă convecţie alchimică a popoarelor epocii. Steaua e şi ea prezentă aici: numele locului sacru ar deriva, după o etimologie legendară, de la *Campus stellae*, „Câmpia stelei", o stea fiind aceea care, oprindu-se

deasupra, a revelat locul unde odihneau, conform evlaviei populare, relicvele apostolului Iacob. Încă şi mai izbitor, Calea Laptelui se cheamă în spaniolă *El Camino de Santiago* (*Drumul Sf. Iacob*): caz exemplar de cristalizare a unui dinamism religios şi simbolic independent de stricta veracitate istorică. Apostolul Iacob nu a ajuns în Spania, nici în timpul vieţii, nici după moarte: s-a împământenit însă, şi mai puternic, acolo, prin simbol.

Să revenim însă la melcul nostru. Deşi absent, după câte ştim, din repertoriul normativ al figurilor heraldice, potenţialul său simbolic e departe de trecut cu vederea. Privindu-l atunci, deasupra porţii sanctuarului de la Antim, descopeream, la „gradul unu" al evidenţei, metafora grafică a chiliei monahului. Precum melcul, acesta îşi are locul propriu de sălăşluire acolo unde spaţiul e pe de-a-ntregul împlinit de prezenţa sa fizică. Cu anumite subtile nuanţări însă, ce marchează diferenţe sau introduc alte grade de interpretare. În reprezentarea voită de Antim, chilia, precum scoica pentru melc, e *itinerantă*, te însoţeşte pretutindeni (spre deosebire de clădirea „sedentară", unde ai petrecut noviciatul). Dacă, la început, monahul era „în chilie", acum chilia s-a interiorizat: ea e „în monah". Surprindem oare aici o mărturisire aproape autobiografică a fondatorului ajuns către sfârşitul pelerinajului său terestru? Oricum ar fi, coerenţa dialectică a simbolului astfel prezentat sugerează scandarea ritmului *retragere* („în tine însuţi") – *apariţie* („în afară"). Tema „regenerării", cu care melcul e asociat în anumite culturi, se referă foarte probabil la această alternanţă asigurând ieşirea periodică din fluxul temporal. Conducând mai departe privirea, vom întâlni fascinaţia formei helicoidale: cochilia e o spirală. Pe care o întâlnim deja în hieroglifele egiptene: concept-arhetip figurat acolo printr-un melc. (Vom evoca aici doar în cuvinte tulburătorul tablou al lui Rembrandt, de la Luvru, unde, dominat şi chiar „ameninţat" de o scară *en colimaçon* – melc monstruos ce nu duce practic nicăieri –, un filozof meditează retras în ungherul chiliei sale.)

Bineînţeles, undeva în înalt, apare steaua. Reluând sumar semnificaţiile legate de instrumentarea sa heraldică, vom

găsi: „chintesența cosmosului vizibil", „focul de taină al preschimbării ființei", „îndrumător pe Calea Cerului". În Evul Mediu, steaua heraldică în cinci colțuri – pentagramă mai curând decât „pentaclu" sau *clavicula Solomonis* – era de asemenea numită „pecetea Sfântului Duh" (*cf.* Gérard de Sorval, *Le Langage secret du blason*, Ed. Albin Michel, Paris, 1981). Reper primordial, și deci universal, steaua domină în iconografia heraldică și, anterior, în cea hermetică „câmpurile" (termen tehnic în știința blazonului: preacunoscutul *champ de gueules*, de pildă) – deschise, e cazul s-o spunem, la „infinit".

Or, de-a lungul unui drum pe care „găsirea" preceda adesea „căutarea", ni s-a dezvăluit atunci, la timpul său, surprinzătoarea sensibilitate heraldică a lui Antim Ivireanul. Culminând cu ceea ce am fi ispitiți să considerăm[1] locul realizării sale depline: o stemă heraldică personală. Minuțios concepută și meșteșugit înfăptuită, ea ne întâmpină – semnificativ – pe verso-ul foii de titlu a documentului ctitorial, ca un contrapunct „intelectiv" la construcția de piatră, așternută în chiar ziua începerii lucrărilor: „Învățături pentru așezământul cinstitei mânăstiri a Tuturor Sfinților... Acum într-acestași chip așezat... de noi, smeritul mitropolit al Ungrovlahiei, ctitorul, la leat 7221 (1713), aprilie 24, în care s-au început zidirea bisericii"[2]. Suntem oare invitați să scrutăm sub

1. Nu fără îndrăzneală, fiindcă suntem departe de a cunoaște în amănunt stadiul cercetărilor antimiene.

2. Ne referim la prima sursă pentru noi disponibilă – Radu Albala, *Antim Ivireanul*, Ed. Tineretului, București, 1967 (mai ales pp. 167–168). O planșă în cuprinsul textului reproduce, în alb și negru, cu câteva sumare indicații de culoare, stema ivireană.

această formă ceea ce am putea numi „criptograma ctitoriei", „cheia" unui destin presimțit? Atari întrebări, licite sau chiar necesare, își pierd prețul în chiar clipa când și-ar primi răspunsul imaginat: nu vom continua deci pe această cale. Dar nu putem trece mai departe fără să lăsăm să *vorbească* stema ivireană însăși[1]. Strict spus, nu ne găsim în fața unui blazon canonic (*régulier*), ci în fața unei figuri decorative evocând doar forma tradițională a unui scut, numită *cartouche*[2]. Referința heraldică de origine ar fi

---

Mărturisim, cu acest prilej, o anumită perplexitate în fața exuberanței vegetale stufoase, îmbâcsite chiar, ce asigură partea ornamentală a iconografiei. Cum o găsim perpetuată până astăzi în numeroase ceasloave, cărți de rugăciune, liturghiere ieșite din tiparnițele Institutului Biblic, ne întrebăm dacă la originea acestui baroc de un gust dubios nu s-ar găsi sursa antimiană, continuată fără talent inventiv.

Legat de cercetarea noastră, vom menționa încă un element descoperit ulterior: în volumul Antim Ivireanul, *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Strempel, Ed. Minerva, București, 1972, la pp. 328 *sqq*., figurează *Așezământul mănăstirii Antim*. Nădăjduiam să găsim aici (opere complete!) reproducerea stemei prezentă în textul originar; e absentă. În schimb, după lungul titlu citat de noi mai sus, fila 4 (unde e așezată stema ivireană) poartă pe verso patru stihuri, între naiv și criptic, unde reapare melcul: „Toată suflarea, zice proorocul / Cânte pe Domnul peste tot locul. / Și melciul încă, coarne înalță, / Ca să-l lăudăm, pe toți ne învață." (*Op. cit.*, p. 325). Melcul aici menționat indică, evident, figura heraldică din stema alăturată.

1. Vocabularul heraldic tradițional cuprinde expresiile: *armes parlantes* și *armes à enquerre* (armoarii, sau *blazon*, *vorbitoare*; *armoarii*, sau *blazon*, *care cer căutare* (a înțelesului lor).

2. Dezavuată în Franța, ea se multiplică în Italia și Germania secolelor XVII–XVIII, ca o consecință a recentelor brevete de înnobilare distribuite printre clasele în ascendență socială.

„scutul german", adoptat de asemenea în Polonia, predispus deja la borduri turmentate, crenelate, ca un ecou al barocului. Dacă am încerca totuşi „blazonarea"[1] stemei lui Antim Ivireanul, am putea risca (în franceză: *héraldique oblige!*): „De gueules, avec champ de sinople en pointe, portant coquille d'escargot d'où émerge un escargot touchant de ses cornes une étoile à six pointes, en chef; timbré d'une mitre de métropolite surmontée d'un chapeau ecclésiastique, cordons entrelacés à houppes simples, avec bâton ecclésiastique dépassant à dextre et crosse épiscopale à senestre"[2]. (Lipsindu-ne reproducerea în culori, nu ne e cu putinţă să discutăm „metale" şi „smalţuri".) Se poate hazarda, credem, ipoteza unei influenţe venite prin nord (Polonia, Imperiul Habsburgic, Transilvania), unde, pe de o parte, „cartuşa" derivată din scutul german[3] era bine cunoscută, iar, pe de altă parte, armoariile ierarhilor catolici purtau în mod curent pălărie ecleziastică (devenită însemn heraldic acceptat din 1245, când papa Innocentiu al IV-lea acordă cardinalilor romani faimoasa „pălărie roşie"). Interesul vădit al mitropolitului

1. *Blasonner*: a citi, a descrie, a interpreta, a explica embleme heraldice, armoarii.

2. Am traduce astfel: „De roşu, cu câmp de sinoplă în vârf, ţinând cochilie de melc din care răsare un melc atingând cu coarnele o stea în şase colţuri, în creştet; timbrat cu mitră de mitropolit purtând deasupra o pălărie ecleziastică având şnururi împletite, cu ciucuri simpli; toiag ecleziastic depăşind la dextră şi cârjă episcopală la senestră."

3. În studiul lor *Le Blason* (PUF, Paris, 1960) Geneviève d'Harcourt şi Georges Durivault prezintă (fig. 37, p. 65) un scut german foarte asemănător celui desenat de Antim.

Ungrovlahiei față de heraldica occidentală, chiar și sub aspectul ei ecleziastic, merită, credem, cel puțin o mențiune, dacă nu o investigație adâncită a eventualelor repere.

Puternic situat în „centralitatea" lui, nu doar grafică, apare, aici ca și pe chenarul de deasupra porții, melcul. Desenată în peniță de Antim, cochilia-spirală solicită atenția și, mai mult, o conduce, o „orientează", în toate sensurile cuvântului, spre țel: spre stea. Spirala, viguros – aproape „gros" – trasată, aduce în afară, am mai spus-o, structura absconsă a spațiului interior: centrul (vârful cochiliei-spirală) poate fi descifrat fie ca origine, fie ca loc de împlinire al itinerarului contemplativ. Tradiția răsăriteană – dar nu numai ea – vorbește despre acest loc ca despre „locul inimii". De acolo începe ascensiunea interioară, care consumă mai degrabă decât parcurge „spațiul", pentru a irumpe finalmente în orbele stelare. Ctitorul ivirean alege în consecință steaua net figurată, simbol geometric pentru *coniunctio oppositorum*: hexagrama tradițională, compusă din două triunghiuri întrepătrunse cu vârfurile țintind „în sus" și „în jos". Comunicare vie și limpede a lumilor în sfârșit deschise una alteia[1]. (Drumul cel mai scurt între inimi, întrezăream atunci, trece prin stele...)

---

1. Cum e vorba de o „construcție" (archi-*tectonică*), să reamintim că steaua în șase colțuri e asociată celor două instrumente cardinale ale artei „constructorilor", compasul (ținând în jos) și echerul (cu cele două laturi deschise în sus).

În ceea ce privește simbolismul melcului, ne îngăduim să adăugăm o referință împrumutată din monumentala lucrare a lui Louis Charbonneau-Lassay: *Le Bestiaire du Christ*, Desclée de Brower,

Odată cu aceste „pătrunderi" în incinta Antimului, între 1945 şi 1948, fără s-o ştie el însuşi, „grupul" luase fiinţă. Confirmarea implicită a venit, probabil, în ziua în care părintele Benedict a fost numit starețul comunității monastice. Nu e uşor, dar ni se pare de interes capital, să restituim aici starea mânăstirii din anii 1945–1947, precedând experienţa „Rugului Aprins". Comunitate de călugări-studenţi mai ales – la teologie cu precădere, dar şi la filozofie, arte frumoase, litere, matematici chiar –, Antimul avea pe atunci drept stareț un părinte de model curent: afabil, ținând de stilul vremilor dinainte, când viaţa bisericească era o rutină, sociologic şi moral încadrată în viaţa comună şi decentă a societăţii... Pe lângă aceasta, el corespundea unei situaţii preponderente, statistic vorbind, în Biserica Română: avea mai cu seamă practica mediului rural din Moldova. Exista chiar, la acea epocă, şi *un label ad-hoc* – „călugărul misionar" –, aplicat celor ce se străduiau, nu fără merit, să întreţină evlavia şubrezită a lumii de la ţară. Cel despre care vorbim a stat, de altfel, numai câteva luni în fruntea mânăstirii, fiind succedat de un interimat până la numirea părintelui Benedict.

Or, persoanele pe care Antimul le reunea de acum înainte, citadini adesea tineri sau chiar foarte tineri, veneau din lumea studiilor riguroase şi deschise, cum se cuvine, universalului. Pentru aceştia, viaţa monahală, departe de

---

1940 (reproducere anastatică *Arché*, 1985), p. 929: „... până la sfârşitul secolului al XV-lea, artistul care a realizat (la Entrepieds, lângă Loudun) medalioanele cu tema Patimilor lui Iisus, şi relative la ideea generală a Învierii, aduce ca elemente figurative scoica (*la coquille*), Sf. Iacob şi melcul viu."

pitoresc sau evlavie sămănătoristă, răsuna de chemările Absolutului viu. Ea deschidea calea căutărilor şi a descoperirilor trăite, dar de un „alt ordin" – ar fi spus Pascal – decât ordinul „acestei lumi". Pentru mulţi dintre ei, dezbaterea, vehementă uneori la epocă, privind raporturile clerici–intelectuali sau Biserică–*inteligentsia* rămânea ignorată. Problema începea totuşi să se facă simţită în dificultatea de a comunica cu reprezentanţii clerului prin *cultură*. Să ne înţelegem: nu e vorba de paradă culturală, nici de cultura „mondenă" sau de cea imediat contemporană (alimentată dificil, în acele vremi, de informaţia la zi din lumea largă). Nu. Foarte simplu, dar şi foarte grav, ne referim aici la cultura inseparabilă de conştiinţa în trezire. Am numi-o cultură spirituală, aceea ce se naşte şi creşte odată cu întrebările eliberatoare ale credinţei[1]: pentru a se proiecta, sărbătoreşte, pe orizontul marii aventuri a Spiritului în lucrare pretutindeni şi întotdeauna.

1. Atât de des – şi facil – invocata tradiţie patristică a Răsăritului obligă la o severă repunere în chestiune a unor *sloganuri* iscate de alte motivaţii decât cele spirituale – atunci când nu e de-a dreptul vorba de un psitacism patristic, repetiţie mecanică de nume şi titluri prestigioase care, în fapt, nu au fost niciodată cercetate cum se cuvine. Oare Irineu a pus el capăt întrebărilor – şi răspunsurilor – în faţa semnelor vremii? Nu au venit, oare, după el cappadocienii? Şi, după aceştia, Maxim Mărturisitorul? După el, Simeon Noul Teolog şi atâţia alţii? Să fi secătuit oare harul creator al Duhului? Evident că nu: vina, responsabilitatea, blocajul sunt de partea noastră. Lipsa de pasiune creatoare – aceasta din urmă, e adevărat, nu întotdeauna confortabilă în exigenţele ei –, incuriozitatea, am zice, suficienţa în sfârşit, care le alimentează şi se hrăneşte la rându-i din ele, toate îşi caută deghizamentul într-o evlavie încremenită şi încântată de sine.

Mulți ani mai târziu ni s-a îngăduit să înțelegem, și să verificăm în alte zone cu probleme similare, în ce măsură controversa pe tema Biserică–intelectuali se reduce, esențialmente, la un dat socio-cultural (argumentele subteologice intervenind ca alibi). Inevitabila discrepanță dintre regiunile cultural decalate ale unei societăți în devenire neomogenă – regiunea urbană „modernă"; teritoriul zis „rural", imobil – ridică, previzibil, bariere în comunicare. Este exact condiția clasică pentru ca, într-o confruntare, pasiunile primare să înăbușe discernământul – evident „secundar", „intelectual", reflexiv. De ce să nu o recunoaștem și, mai ales, să nu o spunem? În această situație, rolul ingrat revine mai cu seamă Bisericii. Ca normă generală, într-o anumită parte a lumii (dar tocmai despre această parte e vorba), ea este prevalent dependentă – ca recrutare, ethos, comportament – de zonele încă nealertate de „semnele timpului" și de ecoul acestora în conștiințele epocii. O epocă ce durează de o bună bucată de vreme și se măsoară în secole în alte părți. E lesne de înțeles că avem aici în vedere – cum ar putea fi altfel? – Biserica în realitatea ei concretă, realitate ce nu se poate nici tăgădui, nici escamota. Să evocăm imediat „teandria", „Biserica cerească" drept acoperire ori justificare ar fi necuviincios și contraproductiv: poate chiar în numele acestei „Biserici de sus", știută drept severă și nepărtinitoare!... E iarăși adevărat că, fie și numai în virtutea unei memorii visceral perpetuate, instituția bisericească suportă, până în zilele noastre, rău critica. (Deși aiurea s-au făcut eforturi serioase de remediere.) La urma urmei, cum să uiți timpul când, împotriva duhului Întemeietorului ei dumnezeiesc, Bise-

rica „domina lumea" sau se ralia celor ce o dominau, iar creştinul era, prin definiţie, superior celorlalţi oameni? Replica dată intelectualilor nu poate fi, în consecinţă, decât negativă, polemică, „mustrătoare". Pe de altă parte, s-ar putea descrie şi tipul, nu foarte frecvent menţionat, al intelectualului „ideologizat", fie el din Apus ori din Răsărit: sumar reducţionist, pentru acesta „religia" e de mult evanescentă, dacă nu cu totul stinsă. Nu el va fi deci acela care se va adresa Bisericilor, cerându-le un dram de atenţie. (Nu uităm că am avut o dată prilejul să-l auzim pe un *grand intellectuel*, cum se spune în Franţa, şi pe deasupra intelectual adevărat – e vorba de André Malraux –, vorbind despre „intelectuali fără cultură"... Formula rămâne încă valabilă, din nefericire.) Cei ce caută în Biserică deschidere de cuvânt şi inimă sunt intelectuali căutători ai Adevărului viu: şi despre acesta slujitorii săi titraţi ar trebui să ştie să vorbească în mod creator. Or, nu arareori, aceşti intelectuali în aşteptare nu sunt nici măcar ascultaţi cu răgaz şi prospeţime. Oare nu astfel se instalează „neînţelegerea"? *Le malentendu* – spunea tot Pascal. Semiotic, am fi ispitiţi să distribuim structura vocabulei *mal-entendu* ca „rău-auzit/înţeles". Şi Pascal mai spunea: *le propre du malentendu est de ne pas être perçu comme tel*[1].

...Prin venirea ca stareţ, la Antimul începuturilor, a părintelui Benedict[2], *le malentendu était levé*; nu mai era loc pentru neînţelegere.

---

1. „Specific pentru neînţelegere e să nu fie percepută ca atare."
2. Numit de Patriarhul Justinian.

Grupul

Vom încrucişa de acum înainte căile celor pentru care Antimul a deschis, nu fără rigoare şi uneori adversitate, drumul spre autenticitatea ultimă a existenţei lor. De aceea, rezistând tendinţei de a preschimba relatarea în „istorie" şi evocarea chipurilor vii în „portrete retuşate", vom restrânge dimpotrivă câmpul narativ la esenţialul atunci trăit (mereu continuat, după aceea, ca sens viu, nu ca întâmplare din trecut...) Vom fi uneori aproape de limita indicibilului: dar nu e acesta locul în care verbul uman îşi încearcă destinul? Pe de altă parte – în latura sa dinspre noi – acelaşi cuvânt va purta, inevitabil, urma evenimentelor: aluzii, frânturi, referinţe la realităţile acelei epoci (şi chiar „înainte de"... cadrul ei strict).

Ca orizont concret, Antimul era în fond un aşezământ monastic: ceilalţi, „laicii" veniţi mai târziu, se regăseau în cuprinsul şi în ritmul său, unde erau cotidian şi foarte firesc primiţi. Totul în normalitatea tradiţiei unanime a Răsăritului, care nu ridică îngrădiri între mireni şi monahi atunci când, porniţi întru aceeaşi căutare, se descoperă la aceeaşi distanţă de Infinitul viu. (În infinit, se ştie, nu ne apropiem de capăt oricât am înainta: infinitul se *realizează*,

nu se epuizează.) „Excepția" situației de la Antim consta, poate, în *calitatea* acelei experiențe, vădind un soi de armonie prestabilită între latura sa monastică și latura laic-intelectuală. Într-un mod singular, aproape consumat în sine însuși – analog cu ceea ce, în critica textelor, se numește un *hápax legómenon* –, s-a pecetluit acolo convivialitatea între tradiția spirituală vie și intelectuali (aşijderea vii). Fără deliberări, fără programe prealabile. Undeva, e adevărat, fulgera câteodată, pe sub cuvinte, simțământul unei lucrări obiective, a unei mutații calitative a timpului trăit. Un ciclu se închidea pentru a face loc altuia. Sub asemenea zodii de ruptură, oportunitățile (subsumate vechii vocabule *kairós*) se oferă mai intens sau se retrag mai sumbru. Atunci, în acele zile, Antimul s-a (re)deschis: larg și înalt. „Grupul" său s-a constituit într-un spațiu de ospitalitate fără opreliști, înscrisă pe chipurile celor mai întâi întâlniți dintr-o comunitate monastică (între care vom numi acum pe părintele Benedict, părintele Sofian, părintele Petroniu).

Cei ce veneau din latura intelectualilor laici aduceau cu ei, precum se cade, un chip aparte: aparte mai degrabă față de lumea ce era a lor și pe care o părăseau (verbul se cere modulat), decât în raport cu cea spre care se îndreptau. Aici erau precedați de propria lor dorință, de o cunoaştere deja trezită înlăuntru: o aşteptare făgăduită „tuturor" – deci și lor – se lăsa presimțită. Obstacolele, „încercările" chiar – concomitențe inevitabile pentru asumarea unui nou mod de viață a ființei – căpătau sensul unei *metodologii a devenirii*, test de superioară asceză.

Cum am putea schița „tipul" intelectualului – irepetabil ca persoană individuală, dar participând la o aceeași *figură de destin* – ce trecea atunci pragul Antimului? El apărea, am spune, la intersecția dintre un anumit sens al *tradiției* și un *nonconformism* activ: categorii existențiale nicidecum contradictorii, îngemănate dimpotrivă, dincolo de evidențe, printr-o afinitate ce nu are nevoie de demonstrații justificative. Fiindcă Tradiția – e oare nevoie s-o reamintim? – nu acceptă asimilarea cu tradiționalismul[1]: conservatorism sterp și repetitiv, inevitabil blocat într-o formă temporală subalternă (ideologică, religioasă, politică), silnic prezentată ca supremă, imperisabilă și chiar (de ce nu?) „sacră". Nu așa vom fi în stare să presimțim adevărul Tradiției autentice căreia i se alătură, spontan, calificativul de ea însăși impus: *vie*. Tradiția veritabilă dăinuie, vom spune, într-o regiune a Ființei ce însoțește, de la origini, formele și epocile temporale, o regiune în care se manifestă *sensul* actual și ultim a tot ce advine. Acest *sens* transcendent, mai curând decât aparențele – adesea venerabile – care îl propun și ascund totodată, acest sens se cere – și e dat – tradiției să-l recunoască. Veghea ei atinteşte orizontul Spiritului liber („acolo unde e Duhul e libertatea"). Sensibilitatea ei – căci se poate vorbi despre o „sensibilitate" față de Tradiție, in-formată de Tradiție – este inclusivă, nu exclusivă.

Traseul acestor intelectuali se leagă, inevitabil, de mijlocul perioadei interbelice: anii '20–'30. „Seniorii"

1. Decât în cazul când e vorba despre o contrafacere a tradiției.

grupului fuseseră formați și își făuriseră primele arme culturale în acel timp. De la ei am înțeles intuitiv – dar și explicit analizat – ce *bifurcație* s-a produs atunci: un tradiționalism etno-cultural, zgomotos și pontifiant, până la urmă eșuat în echivocul naționalismelor politice, pe de o parte; aproape inaparent, de cealaltă parte, își făcea loc presimțirea tradiției ortodoxe, trăită în credință și deschisă totodată universalității culturii. Un număr – nu prea mare! – de prieteni, intelectuali ai vremii departe de a fi necunoscuți, aleg orientarea din urmă: cu o nebănuită gravitate, nu totdeauna resimțită ca atare în jur. Printre ei, nonconformistul impenitent și inclasabil, același despre care am vorbit mai sus, cel care avea să devină purtătorul „natural" de suflu al grupului de la Antim: Sandu Tudor.

Biografiile imposibile – din fericire există și din acestea! – nu trebuie forțate. Cel mult, asemenea pictorului nonfigurativ ce disemnează pe câmpul pânzei linii, pete, culori, se îngăduie restituirea „formei mentale": prin rememorarea veridică a fragmentelor de mărturie vie, a convorbirilor intense de altădată, prin descifrarea momentelor ce au captat semnele unor evenimente dincolo de întâmplări. „Chipul" însă, figura esențială a omului, nu era dat să fie cuprins, fixat, închis în trăsături. Adesea ni se impunea evidența unui paradox: despre oameni ca Sandu Tudor nu pot vorbi (eventual scrie) decât oameni ce i-au fost (sau îi vor fi?) aproape prin afinități, convergențe, luciditate. Despre oameni ca el, nu pot scrie (eventual vorbi) cei ce i-au fost apropiați prin contingențe, cunoaștere exterioară, relații formale. Mult prea complex

(la început) şi, lăuntric, tumultuos, rafinat până la o discretă sofisticare încântând pe unii şi deconcertând pe alţii, dispus să provoace stări de criză cu prieteni scumpi şi definitiv acceptaţi[1], omul avea o privire necontenit aţintită spre nevăzutul ce dă sens realului nostru prea vizibil. Când „revenea" de acolo şi împărtăşea cele întrevăzute, fie prin conversaţie, fie prin citirea rândurilor tocmai scrise[2], ascultătorii primeau întâi, vast şi încântător, simţământul ineditului. Sub chipul poemului, al eseului sau al unui foarte original tip de meditaţie, condusă între reflecţia strictă şi intuiţie sub călăuzirea inteligenţei simbolice, venea înspre noi neaşteptatul. Sau „prea-aşteptatul", îndelung dorit, dar încă nebănuit: odată cu această venire, realitatea se lumina.

[Să aducem totuşi la arătare câteva fragmente – nefigurative – ale „imposibilei" biografii a lui Sandu Tuodor. Născut Alexandru Teodorescu, fiu al Sofiei şi al lui Alexandru Teodorescu[3], a avut şi un frate mai tânăr, pictorul Mircea Teodorescu. Fiecare asumându-şi drumul propriu în existenţă, relaţiile dintre fraţi nu erau necesarmente strânse. L-am întâlnit pe Mircea Teodorescu de vreo două ori, în vizită la fratele său: foarte curtenitor,

1. Episodul extrem a fost cearta cu Mircea Vulcănescu. Destul de bizar – deşi asemenea accidente surveneau adesea, se pare, în „republica scriitorilor" epocii –, conflictul nu a dus la ruptură definitivă, nici la pierderea afecţiunii reciproce. M. Vulcănescu îl pomeneşte, el însuşi, într-un text publicat postum.

2. Aproape nu era timp şi loc în care să nu aştearnă pe hârtie fragmente ale necontenitului său dialog interior.

3. Consilier şi, ulterior, preşedinte al Înaltei Curţi de Conturi.

retras oarecum în el însuşi, se ţinea – mi se părea mie – alături de lumea ce curgea în jur pe vremea aceea (1947–1948); o lume fără mare gust de viaţă, cenuşie, mânată „samavolnic" – cum auzeam spunându-se. Bătrânul domn Teodorescu (trecuse de 76 de ani în 1946) fermeca de la prima întâlnire prin distincţia lui neostentativă, bine temperată, ceva – cum să spunem? – de *vieille Europe*. Fiul său, Sandu, i-a fost până în ultima clipă apropiat, atent, plin de o afecţiune, şi ea, aparte. Din mijlocul acestei familii bine rânduite avea să izbucnească destinul literalmente „extravagant" al lui Sandu Tudor. Nemaisuferind plictisul Facultăţii de Filosofie şi Litere unde se înscrisese (1919–1920), o părăseşte pentru... Şcoala de ofiţeri de marină (civilă). Ofiţer brevetat, cutreieră mări şi chiar oceane pe modestele nave ale Marinei Naţionale. *Bildungsjahre* – pe care, cu freamătul mereu viu al sensibilităţii sale, îi va încorpora undeva, în stratigrafia adâncă a fiinţei[1]. În 1926, dacă nu ne înşelăm, a făcut o îndelungată şedere la Muntele Athos, menţionată, în felul său, şi de G. Călinescu în *Istoria literaturii române*. Comunitatea agiorită română era încă relativ numeroasă la epoca aceea şi, duhovniceşte, creatoare. Încă prezentă, o figură de înălţimi, a cărei amintire dăinuie până astăzi: părintele Antipa. Convorbirile lor ample, prelungi, adevărate

1. Ne aducem aminte, de pildă, cum istorisea în felul lui fluent, pitoresc, despre evacuarea, în 1922, de pe cheiurile Istanbulului, a vlăstarelor aristocraţiei Imperiului Otoman, abolit în acel an de Kemal Atatürk. Marina română ajutase şi ea, se pare, la pornirea în exil a acestor „flori de serai" adăpostite până atunci, la umbră, de arşiţa istoriei.

Collationes Patrum contemporane, erau imediat transcrise de Sandu Tudor şi păstrate cu grijă în nenumăratele lui manuscrise riguros clasate[1]: ni le-a împărtăşit în repetate rânduri.[2]]

---

1. Încă o dovadă a utilităţii „grafismului" său compulsiv.

Ne imaginăm uşor ce nedumerire reprobatoare putea stârni la unii neîntrerupta „febrilitate" grafică a părintelui Daniel: „scrie şi în sfântul altar", auzeam uneori şoptindu-se. Lucrurile sunt în fond mult mai simple. Sandu Tudor aparţinea unui „tip psihomotor" nu numaidecât rar ce are, obiectiv, nevoie de actul scrierii pentru a-şi structura gândirea. Prin anii '60, de pildă, se vorbea mult de un monah cistercian (trapist) american – Thomas Merton. Autor extrem de prolific, prin scrierile şi corespondenţa lui era în legătură cu toată lumea. Ceea ce, când se ştie rigoarea tăcerii şi a ruperii de lume în acest ordin monahal, provoca o oarecare uimire în jur. Până când s-a aflat că superiorii lui, dându-şi seama că, fără acţiunea (mută! dacă putem spune) a scrisului, Thomas Merton vegeta lipsit de „gândire interioară", i-au acordat această excepţie de la regulă. Tot în America, la sfârşitul anilor '70 – începutul anilor '80, profesorul Mircea Eliade suferea de o artrită deformantă a degetelor, handicap serios pentru scris. Cum îl sfătuiam, ca mulţi alţii, să recurgă la dictare (studenţii săi nu aşteptau decât asta) sau la înregistrare, ne-a răspuns că se simte practic incapabil să gândească fără stilou în mână.

Revenind la Sandu Tudor, ni s-a întâmplat să-l vedem scriind în altar: era momentul imediat următor întrării lui în viaţa monahală, la Antim. Am citit ce era pe cale să scrie: dădea formă, sub chip de rugăciune, noii sale stări, încercând parcă să interiorizeze numele primit – Agaton – pe care îl scria la persoana a treia...

2. Din transcrierile vii ale întâlnirilor cu părintele Antipa (Dinescu), am reţinut-o îndeosebi pe aceea, singulară până la neverosimil, despre ruptura dintre Orient şi Occident, dintre Ortodoxie şi Catolicism, simbolizată şi fixată în „anatema" din anul 1054. Întrebat de Sandu Tudor cum ar trebui primit şi înţeles acest

Anii '30 – *grande mortalis aevi spatium*, se pare, pentru istoria societății române – îl vor vedea pe Sandu Tudor deja poet și scriitor recunoscut, angajat în viața publică. În 1932, lansează revista săptămânală *Floarea de Foc* (să reținem cu grijă acest titlu) ce va dura până în 1936[1]. La 1 decembrie 1933, apare primul număr al cotidianului *Credința – ziar independent de luptă politică și spirituală*,

---

eveniment dărâmător pentru istoria creștinismului, părintele Antipa a răspuns: „Până ce vremea anatemei aruncate asupra ta de fratele tău va trece, te vei uita pe tine însuți, te vei răstigni pentru el, vei suferi în ceea ce ai tu mai bun – astfel ca, la sfârșit, lumina de neînchipuit a Învierii să strălucească din nou pentru unul și pentru celălalt." În înșiruirea evenimentelor și a *avenimentelor*, trebuie să menționăm că aceste cuvinte au fost interpretate de noi pentru patriarhul ecumenic Athenagoras și pentru papa Paul al VI-lea. În noiembrie 1965, comisia teologică mixtă ortodoxă-catolică, lucrând confidențial la Istanbul, a condus la anularea anatemei (prima „Cortină de Fier" din istoria spiritului european), solemn proclamată după aceea de capii celor două Biserici. Când, în iunie 1967, papa Paul al VI-lea a venit în vizită oficială la Istanbul, în cuprinsul Sfintei Sofii fiind, m-a întrebat unde era locul presupus al altarului pe care cardinalul Humbertus a Silva Candida aruncase textul anatemei. Când i-a fost arătat, a îngenunchеat acolo, în fața tuturor, și – mi-a spus-o mai târziu – a cerut iertare... Acel monah athonit, interlocutor vizionar al lui Sandu Tudor își avea, și el, partea sa de prezență. (Pe cadranul istoriei, însă, era târziu... sau, poate, prea devreme față de ceasurile ce vor să vină.)

1. Nu credem lipsit de interes (dimpotrivă!), să reproducem, în parte, sumarul primelor numere din *Floarea de Foc*.

nr. 1–6 ianuarie 1932:
Sandu Tudor: *Prolog pentru ceasul acesta*
Emil Cioran: *Auguste Rodin*

director Sandu Tudor. Colecția, păstrată la Biblioteca Academiei Române, se întinde până în 1938[1]. O atare ieşire în arenă nu putea trece fără polemici şi controverse: omul, însă, îşi continua impasibil calea ce, se pare, îi era proprie. Statornic „închinător" la mânăstirile peisajului românesc, cititor fin, am mai spus-o, al manuscriselor şi scrierilor vechi româneşti, îşi achiziționase, pe de altă parte, un avion personal de turism. Îşi descoperea, pe atunci, pasiunea zborului[2]. Într-o zi, îndreptându-se spre aterizare, s-a angajat într-o vrilă din care nu a putut redresa; aparatul

---

Alexandru Sahia: *Ouăle şi Patriarhul*
Poezii: Eugen Ionescu, ..., Marcel Avramescu
Ion Călugăru: *Omul de după uşă* (recenzie de Gh. Ionescu)

nr. 2–13 ianuarie 1932
Sandu Tudor: *Idolul cu inima coclită*
Alexandru Sahia: *Renegat*
Eugen Ionescu: *Tudor Arghezi – Preludiu sau pamflet*
Mircea Vulcănescu: *Napoleon*

nr. 11–19 martie 1932
Sandu Tudor: *Ametafizicul Apusului* (*scrisoare unui comunist*)

1. Recent, ni s-a întâmplat să descoperim un număr (10–16 mai 1995) al revistei *România literară* unde, în pagina 9, articolul: „Din publicistica tânărului Noica", semnat Zigu Ornea, include rândurile: „L-am găsit la Credința (1933–1936) scriind ca un gazetar de rând. După 1934, după frecvența articolului său (inclusiv cronică politică), se pare că a lucrat în redacție."

2. După mările de apă, mările văzduhului: se înscriau oare semne şi înțelesuri, în aceste înfruntări cu stihiile originare? Nu e imposibil: mult mai târziu – ne îngăduim să reamintim că l-am cunoscut pe Sandu Tudor după război, pe când eram încă minor – evocam împreună cunoscutele studii ale lui Gaston Bachelard consacrate psihanalizei elementelor...

s-a zdrobit de pământ. Trecându-mi fotografiile accidentului, nu rămânea decât să te uimeşti „peste fire" că cineva a putut scăpa de acolo nevătămat. Ne-am înşela crezând că accidentul a pus capăt aventurii lui aviatice: a doua zi, s-a urcat într-un aparat similar, şi-a luat zborul şi, la aterizare, a refăcut condiţiile accidentului din ajun – ieşind de data asta cu bine. (De altfel, aceasta era un fel de tehnică adoptată printre aviatori, pentru a-şi elimina frica ce rămâne undeva ascunsă în adâncul subconştientului, după asemenea întâmplări.)

Neobişnuit se dovedea şi genul colaborărilor reunite de Sandu Tudor în cadrul celor două publicaţii de sub direcţia lui. Oameni zişi „de stânga" la acea vreme, precum Alexandru Sahia[1] sau Ion Călugăru, Eugen Ionescu, îşi alăturau numele cu un Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Emil Cioran sau chiar Nae Ionescu (acesta mai ales ca interlocutor). Dacă vivacitatea temperamentului său trecea în ochii unora drept violenţă sau intoleranţă, omul uimea până la urmă prin respectul fundamental ce îl arăta faţă de toţi şi oricine. Sandu Tudor dăinuie în amintirea noastră ca unul dintre rarii oameni natural lipsiţi de vulgaritate. Nu – din fericire! – şi de scăderile unanime ale firii. Luate laolaltă, toate aceste trăsături[2] au dus uneori la pretexte de ponegrire sau, mai simplu, la

1. Despre care vorbea pe urmă cu multă apreciere şi pe care îl ajutase la începuturile lui.

2. La care am adăuga refuzul total al compromisurilor: în închisoare, şubrezit, supus presiunilor fizice şi morale pentru a semna compromisurile naţionaliste, patriotice, avantajoase, cu jalnicul regim politic al timpului, se cutremura la gândul că ar putea ceda din simplă slăbiciune. Moartea l-a găsit în această stare de rezistenţă.

neînțelegeri rezultând din „diferența" lui față de mediu. În *Apoftegmele* Părinților Pustiei se pune undeva în cumpănă starea celui întemeiat în lucrarea lăuntrică ascunsă și, în afară, „disprețuit", cu cazul celor slăviți exterior, dar ascunzând tristețea neautenticității. Dostoievski nu a trecut cu vederea acest „loc" arzător al deosebirii duhurilor când ne-a pus înainte scena confruntării dintre starețul Zosima, mort, și adversarul său, călugărul Ferapont. Sandu Tudor a avut până la capăt eleganța desăvârșitei discreții a unei vieți spirituale adevărate, dobândită pe cale.

În 1948 are loc ierurgia monastică: noul monah Agaton ia ființă la Antim. Un an mai târziu, e arestat pentru prima oară, sub învinuirea – devenită pretext *passe-partout* la acea epocă – de „fascism" (*sic!*), „atitudine ostilă regimului", „activitate împotriva ordinii stabilite". Alături de Alexandru Codin Mironescu, am asistat la fazele procesului, desfășurat în clădirea Palatului de Justiție din București, în fața unui tribunal de tip nou: complet surd la cuvinte, mărturii, evidențe, aplicând mecanic normele „justiției populare", preocuparea de căpetenie fiind, fără nici o îndoială, trimiterea în detenție a unei cote de suspecți dinainte destinată lichidării. Și totuși, o umbră de ezitare a intervenit parcă în timpul pledoariei apărării. Sandu Tudor era apărat de un avocat evreu (nu i-am reținut numele) ce s-a propus el însuși, grațios, „în amintirea anilor '30". Cum știam locul unde, în chilia de la Antim, își păstra colecția editorialelor din *Credința*, avocatul a fost în stare să producă în instanță două articole din 1936, unde ar fi fost într-adevăr greu de descoperit orice iz de fascism: „Gorila cu cască și mască" (polemistul

Sandu Tudor comentând agresiunea lui Mussolini împotriva Etiopiei) şi „Bestia blondă, bestia brună" (despre Hitler şi Mussolini la apogeul lor). Tribunalul a fost silit să ia act de argumentele apărării depuse la bară. Sentinţa însă nu s-a resimţit: cinci ani de detenţie grea, între altele la canalul Dunăre–Marea Neagră. Eliberat după aproape trei ani, ne-a împărtăşit inutila oroare a închisorilor regimului, fără să-şi fi pierdut liniştea interioară, nici ascuţimea cuvântului. Părintele Agaton a revenit la Neamţ, unde, aşa cum vom vedea, o primă dispersiune strămutase cea mai mare parte a Grupului de la Antim. În 1952, primeşte la mânăstirea Sihăstria Neamţului „chipul" de schimonah sub numele de Daniel. Ceva mai târziu, se stabileşte la Schitul Rarău, unde va fi arestat a doua oară, în 1958.

Alături de Sandu Tudor – inseparabil de el ca prezenţă şi imagine, deşi distinct în personalitatea sa proprie –, se cuvine imediat numit Alexandru Codin Mironescu. Pentru mulţi din cei apropiaţi Antimului, acest profesor universitar de chimie fizică, scriitor[1], gazetar remarcat şi critic literar, dar, peste toate, „el însuşi", aducea darul unei maturităţi clare, neprezumţioase: în continuă împărtăşire celorlalţi, celor mai tineri în chip privilegiat. Dacă am spune că avea „geniul prieteniei" – şi nu numai pe aceasta –, nu am exagera nicidecum simţământul confirmat la fiecare întâlnire. Din anii studiilor şi formaţiei sale în Occident, Al. Mironescu integrase bineînţeles, cu seriozitatea de cuviinţă pe atunci, *substanţa* culturii şi, în acelaşi

1. Chiar şi autor de romane, *cf. Istoria...* lui G. Călinescu.

timp, un *savoir-faire* al practicii ei: mereu atent la formulările altuia, disponibil înnoirilor, suscitând dialogul critic. Momentele acelea stăruie în amintire ca un fel de celebrare a inexterminabilei libertăți a omului viu. Amplul său studiu *Limitele cunoașterii științifice*, publicat în 1943, inovator în multe privințe la epoca aceea, include, credem, și astăzi câteva din interogațiile cardinale ale filozofiei științei. Adesea, prietenii săi sau cei care îl întâlneau pentru întâia oară reținеau „candoarea" sa, lipsa de maliție-zitate: adăugate umorului său sec, rezulta o impresie de confort, o bună dispoziție înviorătoare... În el, am găsit un om al ospitalității esențiale, tocmai în clipa când acest titlu de noblețe sacră a ființei devenea un delict politico-polițienesc. Casa lui – aceasta și grație familiei sale – a rămas întotdeauna deschisă și primitoare. Ceea ce a constituit, bineînțeles, un grav cap de acuzare la procesul „Rugului Aprins". Al. Mironescu a fost arestat împreună cu fiul său, Șerban, în vârstă de 22 de ani, tot în 1958. Tratamentul suferit de ei în perioada detenției nu ținea numai de brutalitatea oficială a regimului totalitar, ci și de regresiunea la starea de sălbăticie, încurajată de el în rangurile subalterne.

În primii ani, 1945–1947, îl întâlneam adesea în incinta mânăstirii pe Paul Sterian, vechi prieten al lui Sandu Tudor, unul dintre reprezentanții generației anilor '30, cunoscut nu numai ca om de cultură, ci și ca tehnocrat.

Discret și amabil, cu darul unui înalt talent, compozitorul Paul Constantinescu nu lipsea de la celebrările liturgice și de la întâlniri. El a dus în dar Antimului de atunci un *Imn al Rugăciunii lui Iisus* sub formă de „canon

suitor", am spune, imediat îndrăgit de comunitate, laici şi monahi deopotrivă.

[Ne-am îngădui o paranteză „de culoare" pentru a face loc amintirii lui Ion Marin Sadoveanu. Ajuns la Antim pe urma aceloraşi prieteni din anii '30 – inclusiv dr. Voiculescu –, el surprindea prin asiduitate, vădită într-o devoţiune oarecum rustică: adorare prelungită a icoanelor, gestualitate amplă... Monden incorijibil – şi încântat de a fi considerat astfel –, memorie vie, mereu la pândă a Bucreştilor de altădată, dar şi a celor contemporani, manierat până la afectare, el reprezenta unul dintre cei mai sclipitori conferenţiari pe piaţa culturală de atunci; cum la Antim se organizase un ciclu săptămânal de conferinţe, Ion Marin Sadoveanu a asigurat o serie consacrată teatrului antic şi misterelor medievale. După 1948, relaţiile s-au rărit.]

Prezenţa luminoasă, fină, cordială a prietenului de mai târziu, arhitectul Constantin Joja, intrase în rezonanţe armonice cu Antimul încă din prima zi[1]. Îşi trăia viaţa de credinţă cu discretă intensitate şi cu mare îngăduinţă pentru toţi. Oarecum în felul lui *Eupalinos* al lui Paul Valéry, arhitectul primise nesaţiul artei sale trecând – sau venind – de dincolo de formele materiale. Ceea ce explică pasiunea, riguros orientată prin cercetare şi studiu, pentru formele tradiţionale ale artei româneşti.

Ar fi poate locul să amintim – „o dată pentru totdeauna" – de rolul preţios jucat, în anii '30, de „Asociaţia Studenţilor Ortodocşi" (dacă nu citâm greşit titulatura),

1. Venit în 1953, după o detenţie ce începuse în 1948.

unde mulți dintre membrii de mai târziu ai Grupului au fost activ prezenți: surprindeam amănunte de importanță în discuțiile cu Sandu Tudor, C. Joja și alții. Fiind afiliată organizației internaționale a tineretului creştin YMCA, întrunirile prilejuiau cunoştințe și prietenii pe scară europeană. Sandu Tudor reînvia adesea amintirea ruşilor din exil de la Paris: Leonid Zander, Nikolai Berdiaev... Un ultim amănunt, puțin cunoscut: o parte eficace și însemnată a avut în această organizație Principesa Ileana a României, care a îmbrăcat mai târziu, în aprilie 1967, veşmântul monahal într-o mânăstire ortodoxă din Franța pentru ca, finalmente, să întemeieze o comunitate de monahii în Pennsylvania, cu hramul „Schimbarea la Față", unde a trecut din această viață în ianuarie 1991.]

Urcând, într-un fel, din aceeași generație a anilor '30, profesorul Alexandru Elian avea o afinitate de netăgăduit cu Grupul Antimului. Acolo l-am întâlnit, așadar, reînnoind la fiecare întâlnire satisfacția de calitate rară pe care o oferă îngemănarea între fermitatea intelectuală și integritatea morală. (O conferință a lui de la Antim avea să marcheze durabil meditația unora dintre cei prezenți.)

Despre profesorul Anton Dumitriu, de la început numit, vom adăuga numai că, în acei ani ai tuturor învălmășirilor, dar și ai anumitor răsărituri, el a fost un catalizator ce a deschis câtorva prieteni tineri porți spre orizonturi vaste, bântuite de entuziasm. Prezență caldă și stimulatoare pentru studenții lui din scurta perioadă de libertate universitară (precedând reforma din 1949–1950), era și el legat printr-o prietenie de generație și epocă cu Sandu Tudor, Al. Mironescu, Vasile Lovinescu, Mihai Marcel

Avramescu. Prezent la Antim înainte de arestarea din 1949 şi după eliberare, în 1954, a rămas în continuare apropiat tuturor. După câte am putut înţelege de departe, nu a încetat, urmându-şi bineînţeles linia de univers proprie, acea căutare „de alt ordin" resimţită ca aspiraţie, presimţire sau, cu un nume mai modest, dar legat în fapt de ultimele împliniri, „speranţă".

Printre încrucişările de drum şi destin ai anilor 1946–1947, legate de Grupul Antimului, vom aminti că el a făcut cunoştinţă, în afara incintei sale, cu părintele Dumitru Stăniloae. Proaspăt numit ca titular al catedrei de „Teologie ascetică şi mistică", denumire încă pronunţabilă pentru scurt timp, la Facultatea de Teologie a Universităţii din Bucureşti, el îl regăsea acolo pe părintele Benedict Ghiuş, de mai multă vreme profesor-asistent. Întâlnirea era deci firească. Membrii Grupului nu citiseră neapărat articolele sale din *Gândirea* sau alte publicaţii ale anilor '30[1], dar îl cunoşteau ca pe traducătorul *Filocaliei*. Primul tom ieşise tocmai de sub tipar. Această restituire a slovei filocalice originare, în rezonanţă cu propria noastră căutare, ne apărea drept o coincidenţă augurală. Puţin ne păsa deci dacă stilul traducătorului se poticnea de propria-i literalitate[2] şi trecea, în ochii unor purişti, drept greoi şi neaerisit. (Printre aceştia, se numărau Sandu Tudor şi Vasile Voiculescu, dăruiţi cu un simţ prodigios

1. Mult mai târziu am descoperit, nu fără surpriză, un asemenea text care încerca o valorificare teologică, lipsită de distanţă critică, a fenomenului Maglavit.

2. Părintele Stăniloae ne mărturisea că se obişnuise să traducă fără revizuiri sau modificări.

al limbii, mult sculptat de necontenitele călătorii dus-întors în cultura universală. Eventualele lor observații în acest domeniu erau întotdeauna rostite însă cu afecțiune și înțelegere.) Chiar așa cum se prezenta, textul *Filocaliei* își croia din nou drum prin interstițiile timpului.

Pe de altă parte, părintele Stăniloae oferea satisfacția (ce ar putea trece drept naivă astăzi) de a auzi un reprezentant al „teologiei academice" citându-l pe Kierkegaard, Binswanger, Jung, fie și numai exterior, literal; o făcea uneori chiar de la catedră, ceea ce nu putea decât lărgi orizontul studenților teologi. El însuși, în tipologia genului, ținea mai curând – după spusele lui chiar – de figura „istoricului", atingând însă prin cercetare teritorii încă relativ inedite. Astfel, în 1938, apare studiul său despre Grigore Palamas, o premieră în ortodoxia română. Grație bibliotecii Antimului, descoperearn simultan studiul din 1936, pe aceeași temă, al arhimandritului rus de la Athos, Basile Krivocheine (tradus și publicat în 1938 în revista ecumenică anglicană *Eastern Churches Quarterly*). Pe cât era primul de narativ și minuțios, pe atât al doilea ținteа la sinteză critică, la semnificație. Pentru nou-intrații pe cale, se configura, pedagogic, un fel de complementaritate, distribuită pe paliere de intelecție diferite. (Înclinând însă, mai curând, spre cea de a doua formă.)

Întâlnirile cu părintele Stăniloae ne-au lăsat amintirea unor convorbiri alerte, călduroase; în evocările sale, interveneau adesea „aerul de la țară", satul natal care exprimau simțământul cvasimitic al „românismului", transpus într-un fel de legitimism religios-național. Se manifestau astfel limite ale comprehensiunii spirituale, care,

când e veritabilă, rămâne mereu deschisă şi respinge implicit – şi chiar explicit – exploatarea ideologică operată de regimurile naţional-totalitare. Prin, şi dincolo de toate acestea, legăturile de prietenie şi comunicare deschisă cu „Grupul de la Antim", din care – ţinem s-o menţionăm – părintele Stăniloaie nu a făcut nicicând parte, s-au păstrat până în momentul ordaliei „Rugului Aprins" din 1958.

Vom încheia treptele acestei anamneze vii cu dr. Vasile Voiculescu, răsărit între noi, la Antimul „liturgic"[1], încă de foarte devreme, din 1946. Dincolo de prestigiul recunoscut al unei personalităţi de cultură, descopeream îndeaproape omul, în prezenţa lui de gingăşie şi de eleganţă intelectuală. Originar din regiunea Buzăului („neam de boiernaşi nu prea înstăriţi..."), credinţa lui dintâi – cutumieră – nu se stinsese niciodată; dar, după propria-i mărturisire, învolburările vieţii şi opacităţile instituţiei bisericeşti o împinseseră spre marginile conştiinţei. Situaţie clasică: de aceea, poate, comunitatea spontană şi liberă de la Antim – „laici" şi „cler" – a reînviat-o din adâncuri. Aici ne-a făcut parte pentru întâia oară de reînceputurile sale literare – nuvelele fantastice – şi de nebănuitele sonete shakespeariene notate în şir cu originalul[2]. Am menţionat obârşia lui „pământeană", „de la ţară", înălţată printr-o fermecată conivenţă cu ritmurile acelui spaţiu, pentru el

1. Vrem să spunem, participând la celebrările vesperale sau de sărbători.

2. Ne-a încredinţat personal, la plecarea în India, manuscrisul lor şi al altor poezii „metapoetice"; există şi astăzi.

nu chtonian – era prea gingaş pentru aşa ceva –, ci „îngeresc". Biblioteca sa personală – vastă, „catedralică" –, clădită cu grijă de-a lungul anilor, ordonată parcă în vederea unui vertij bine cumpătat, ne oferea feerice, reînnoite descoperiri. Libertatea spiritului, comunicând universalul în chiar infimul amănunt, adia palpabil: nici o pervertire meschină, şovină, necinstită nu apărea posibilă în acest spaţiu.

...A fost arestat în aceeaşi bibliotecă, între orele unu şi două după miezul nopţii, la 4/5 august 1958, în vârstă de 74 de ani[1]. Detenţia sa a fost adesea un supliciu sălbatic şi inutil. Ultima impuritate: încercarea autorităţilor de a-l „recupera" după ieşirea din închisoare. Cu totul excepţional, aproape neverosimil în acele locuri şi împrejurări, o voce s-a ridicat la procesul „Rugului Aprins", în plin tribunal, pentru a denunţa stupiditatea arestării şi condamnării lui: a fost, o vom vedea mai departe, vocea lui Alexandru Mironescu.

Dacă în această singulară convivialitate, centrul grupului laic era Sandu Tudor, versantul monastic îl avea în inima sa pe părintele Benedict Ghiuş. Reluând parcursul

1. Era, în ciuda orei târzii, la masa de lucru cu o ediţie veche a lui Swedenborg în faţă. Aşternea, între rândurile tipărite, o versiune-parafrază românească. Bravul securist – mai degrabă agramat –, pus în faţa obligaţiei de a inventaria corpurile delicte, s-a resemnat să înregistreze: „o carte în limba germană a lui Swenburg". Menţionăm datoria noastră de recunoştinţă faţă de dl Marius Oprea pentru accesul la documentele din arhiva, astăzi, a Ministerului de Justiţie, provenite din arhiva fostei poliţii politice – Securitatea.

lui anterior întâlnirii, vom găsi probabil acele repere ce pregăteau de departe împlinirile despre care vorbim aici. Către sfârşitul anilor '20, îl găsim ca doctorand în Teologie la Universitatea din Strasbourg, unde beneficiază de cursurile unor profesori de reputaţie consacrată în Occident. Acest Occident va rămâne pentru el matca unei formaţii culturale şi umane serios asumate, dar, totodată, după un paradox confirmat mai demult, prilejul descoperirii lucide, în afară de şovinism şi folclor, a tradiţiei răsăritene proprii. (Efectul unei cunoaşteri realizate prin dialectica similitudine–contrast.) Intrat în viaţa monahală în anii '30, calea lui în interiorul instituţiei ecleziastice se va situa sub semnul ambiguităţii: firesc preţuit în genere, a suferit ostilitatea absurdă a ierarhiei bisericeşti şi chiar a celei politice (între 1940–1944); a fost ţinut deoparte, blocat. Primul care i-a arătat înţelegere şi simpatie la acest nivel a fost patriarhul Iustinian. Piedicile l-au adâncit şi, într-un anume fel, l-au păstrat pentru un destin diferit: l-am putea numi, succint, duhovnicesc. Oscilând uneori între timiditate şi rigoare, el a fost, de la un capăt la altul al experienţei Antimului, duhovnicul, sfătuitorul, interlocutorul intelectual calificat pentru căutătorii de sens ai acelei perioade. Printre primele rostiri primite de la el a fost, lapidară şi gravă, aceasta: „Nimeni nu părăseşte Ortodoxia pentru că a epuizat-o." Şi, urmând imediat, cu o coerenţă logică străbătând, ca printr-o chiasmă, îndărătul celor spuse: „Cea mai cumplită persecuţie împotriva Bisericii este nevrednicia propriilor ei slujitori." Aşadar, se putea întrezări, totuşi, cutremurătoare, posibilitatea închiderii căilor spre înlăuntrul tradiţiei spirituale. Fi-va oare că,

departe de a epuiza Ortodoxia, nici nu ai început încă să o cunoşti în adevăr? „Vai vouă... că aţi luat cheia cunoştinţei,... că închideţi împărăţia cerurilor înaintea oamenilor. Voi înşivă nu intraţi şi pe cei ce vor să intre nu-i lăsaţi" (Luca 11, 52; Matei 23, 14). Eram astfel invitaţi să deprindem dificilul exerciţiu al adevărurilor ce alungă amăgirile încântării de sine; recunoştinţa noastră a rămas mereu vie pentru atare dăruiri, trezvitoare, de cuvânt.

Ca stareţ nou-numit al Antimului, părintele Benedict s-a străduit să dea coeziune şi un chip propriu acestei comunităţi cu structură aparte. Se va fi înţeles, nădăjduim, din cele spuse, că „intelectualii" acelui ceas, ce se regăseau în incinta unei mânăstiri bucureştene, nu veneau pentru taifas şi palavre, ci în căutarea unei trăiri de rugăciune, cunoaştere, împlinire; nu era vorba nici de o „elită" (sau, mai bine zis, da: dar nu după înţelegerea frivolă, trunchiată a lumii), de societate „superioară" şi ruptă de rest... În fapt, am fi surprinşi astăzi de prietenia activă (prezenţă, cuvânt, întrajutorare) cu cei săraci şi umili care se agregau şi ei în jurul Antimului.

Dar mânăstirea mai prezenta şi altă particularitate: originea, în mare parte basarabeană, a obştei sale. Dacă sfârşitul războiului, ocupaţia rusească, instaurarea comunismului agravau sentimentele – şi resentimentele – faţă de „marea vecină de la Răsărit", Grupul şi-a păstrat întreaga libertate a minţii faţă de ceea ce am numi, considerând teritoriul istoric al ortodoxiei secolelor XIX–XX, „excepţia rusă". E de la sine înţeles că, precum toată Europa culturală, sorbeam adesea cu deliciu scrierile traduse în

germană, engleză, franceză ale gânditorilor ruşi, de la Homiakov la Viceslavţev, Berdiaev, Şestov, trecând prin Florenski, Karsavin, Bulgakov (fără a-i neglija pe „intelectualii în revoltă absolută": Bakunin, Kropotkin). Curând, s-a realizat în cercul Antimului traducerea samizdat a unor scrieri spirituale ruse din secolele XVIII–XIX, între care cele ale lui Tihon din Zadonsk sau Ignatie Briancianinov. (Aparte ar trebui menţionate excepţionala traducere a lucrării lui P. Florenski, *Stâlpul şi întărirea Adevărului*, ca şi „reeditarea" *Scrierilor* lui Isaac Sirul.) Impresiile au fost nuanţate: simetric declinului artei bisericeşti ruse din secolele XVIII–XIX, se făcea simţit şi în domeniul doctrinei un soi de „baroc rus". Neatinsă rămăsese doar tradiţia filocalică, restituită de Paisie Velicicovski şi transpusă, de pildă, în forme narative criptate ca acele *Povestiri ale Pelerinului rus*, a căror versiune franceză tocmai apărea în Occidentul de atunci. Însă un anumit duh rus fremăta încă, din fericire, în celebrările liturgice. Se ştie că, distingându-se de celelalte popoare ortodoxe, singuri ruşii adoptaseră stilul armonic, înrudit geniului lor specific, pentru muzica bisericească. Tradiţional, celelalte Biserici de rit bizantin cultivă omofonia, regretabil ameninţată de mai mult timp de un folclor dubios. Adâncimea cântului liturgic de la Antim nu ţinea doar de artă şi măiestrie, ci, aşa cum ni s-a descoperit fulgurant dintru început, de *mystagogia* însăşi a itinerarului spiritual. Acolo am descoperit sub chipul lor doxologic, înaintea studiului sistematic, pe Părinţii Bisericii. Canonul cel Mare, de pildă, al lui Andrei din Creta (secolul al VIII-lea) – intonat în patru „stări" în Săptămâna Mare – ilumina mai întâi

muzical mintea: răsuna încă în reculegere sau în comentariile vii, spontane ce se înfiripau după aceea între cei prezenți. Antimul ne apărea atunci vibrând asemenea unui sanctuar imnologic...

Printre figurile de monahi, de la început apropiați, îi vom numi pe părintele Sofian – pacific și pacifiant –, duhovnicul esențial al Antimului; pe părintele Petroniu, îmbinând lumina ospitalității cu interiorizarea duhovnicească, viitor stareț al schitului Prodromul de la Muntele Athos; apoi pe părintele Arsenie, venit ceva mai târziu, cu o intensă moștenire de viață integră din trecutul său laic, regăsit ca duhovnic la Seminarul monahal superior de la mânăstirea Neamț. Am mai putea adăuga desigur amintirea multor altora.

Dar, încercând să facem loc în cuvânt unei experiențe parcurse în durata ei concretă, sosește clipa explicitării de sine, a transpunerii acestei experiențe în adevăratul ei orizont de claritate și sens: conștiința. Finalmente, dacă un fapt, o stare personal asumată accede la statutul enigmatic de *experiență*, nu este oare pentru că undeva – altundeva decât în extensiunea orizontală a evenimentului – ele stau sub veghea conștiinței trezite? S-ar putea ca *experiența* – asemenea unei operații alchimice, simbolic totdeauna posibilă – să realizeze transmutația în conștiință a „părții de ființă" ce ne revine. Complementar, ea poate actualiza „trezirea" conștiinței, prin urcarea până la nivelul ei a trăirii ce are loc în substanța ființei... Să încercăm așadar să dezvăluim selectiv trei eventuale „capitole de conștiință" înscrise în experiența de la Antim.

Proiectate pe acest orizont, ele nu mai reprezintă concluzii subiective, ci înțelesuri paradigmatice. Ni s-a dat, personal, să le regăsim, cu chipuri modelate de locul și tradiția respective, sub ceruri apropiate sau mult îndepărtate. (Dar poate fi oare departe cerul?)

În primul rând, căutarea spirituală – numită astfel fără alte determinări –, reunește, pe de o parte, pe deținătorii de funcțiuni sau „slujiri" ai „rânduielii" și, pe de altă parte, pe „laicii" ce intră pe cale. Spre deosebire de domeniul instituțional strict, unde distincția de nivel se sclerozează în relație de superioritate ierarhică, aici, sub semnul Absolutului viu, circulația aspirației îi arată pe unii, ca și pe ceilalți, echidistanți față de țel. Astfel re-descoperită, fraternitatea[1] nu mai e o convenție, ci un reînceput de viață – alta. Am invoca acel cuvânt definitiv, rostit de Sf. Augustin: *vestrum episcopus, vobiscum christianus* („al vostru, episcop; alături de voi, creștin").

Revenind la scrutarea Grupului de la Antim, vom releva acele străfulgerări de conștiință, netransformate în discurs, în care se făcea simțit neverosimilul existenței sale. Într-o epocă – nu cronologic, ci ontologic vorbind – cum e a noastră, de modernitate reală sau simulată de la un capăt la altul al lumii, locul specific al integrării ființei individuale e instituția *cohabitativă*: uzina, biroul, partidul, armata, biserica (instituție dotată și ea, în general, cu birouri). Agregarea și încadrarea persoanelor individuale conduce inevitabil la un numitor comun „mediu",

1. De la origini, numele universal al căutătorilor care trec „dincolo" e acela de „frate", ca în comunitatea creștină primitivă, cum ne-o spun Faptele Apostolilor.

entitate abstract reprezentată, ce asigură stabilitatea şi evită aventura. Or, desprins din cuvintele lui Isaac Sirul[1], ne-a întâmpinat îndemnul revelator: „Caută prietenia (însoţirea) celor ce sunt de o taină cu tine." Savoarea paradoxului ne reţinea îndelung meditaţia. *Taina* – e chiar definţia sa – nu se exhibă, nu acceptă să fie cunoscută decât în sine, aşa cum este: nu opacitate, ci izvor de sens. Ea nu tinde spre „rezolvare", ca problema, ci spre deslușire, iluminare. A fi împreună „cu cel de o taină cu tine" nu anunţă proximităţi fizice ori sociale, ci comuniune realizată dincolo de limitările fireşti – şi uneori brutale – ale psihologicului. E aproape o „consangvinitate" a spiritelor; o „transcendenţă" prealabilă ce fundamentează peste vizibil – dar nu în afara intuiţiei intelectuale, ce se manifestă ca acceptare – unitatea de sens a unei *convivialităţi*. În asemenea momente de pre-înţelegere (cum am spune pre-simţire), Grupul de la Antim se resorbea în propria-i destinalitate, care, bineînţeles, nu îi mai aparţinea.

În sfârşit, nu numai retrospectiv, dar chiar dinăuntrul duratei sale zilnice, puteam seziza anumite coordonate vitale, constitutive pentru un atare grup. Lipsa oricărui regulament prealabil alcătuirii lui, absenţa de roluri formal distribuite sau ierarhizate, într-un cuvânt *libertatea*, permanent confirmată, ne pot orienta spre ceea ce încercăm să exprimăm. La temelia modului său de existenţă stătea, foarte simplu, *verbalizarea*. Cuvântul, verbul, circula cu încântare, am spune, de la unul la celălalt, ca într-o creştere spre înalt a încrederii: el întâmpina nu reticenţă

1. Pe care Antimul îl transcrisese după vechea tălmăcire paisiană.

sau lipsă de interes, ci deschidere sporită a atenției. Crâmpeie de lectură sau de gândire – modest personală – se configurau în *intelecțiune* deloc abstractă, transsubstanțiată în materie de uimire, emoție, re-cunoaștere orientate spre Ultim. Foarte adesea beneficiam, unul de la altul, prin aducerea în discuție a unei lecturi tocmai întreprinse, a unei „descoperiri" de autori aproape uitați sau confidențiali. (Dr. V. Voiculescu excela în asemenea surprize iscate din labirinturile bibliotecii sale.) În același orizont al cuvântului fratern împărtășit, am văzut cum se poate articula un „cod al umorului", excelent exercițiu de apropiere între persoane înaintând, fiecare după ritmul propriu, pe aceeași cale. Uneori umorul se preschimba discret în ironie, adresată mai ales sieși; când îl interpela pe celălalt, ea modula solicitudinea fraternă în avertisment, atrăgând atenția, cumva ațipită, a celui de alături fără a părăsi discreția respectului autentic.

Întâlnirea fondatoare

Către începutul anilor '40, o anumită maturizare se făcea simțită în sânul grupului ce avea să se fixeze în curând la Antim[1]. Interesul pentru tradiția spirituală răsăriteană, susținut de studiu și cercetare intelectuală, se transforma în căutare *centrată* esențialmente pe cunoașterea predaniei isihaste. La rândul ei, căutarea adâncită devenea așteptare deschisă spre neprevăzut. Între timp, atestând validitatea unui model universal, legătura, comuniunea, unitatea între cei astfel implicați se afirmau și se limpezeau. Fără să o știe explicit, ei reproduceau chipul însuși al căutării destinate – cândva, cumva – unei împliniri. Așteptând nădăjduita *venire* – fără tumult și vază – destinată să răspundă, dar și să ducă mai departe „întrebarea", cei împreună mergători pe cale ridicau la mai înalt starea de sensibilitate duhovnicească[2].

---

1. Rememorăm aici convorbirile de mai târziu, notele citite în fața noastră de Sandu Tudor, referitoare la perioada 1930–1940; personal, nu „existam" încă pe atunci.

2. O așteptare ferm ancorată, orientată *spre* ceea ce e așteptat, echivalează cu o vectorializare: deci o intensificare a sensibilității care devine astfel organ de cunoaștere. Într-un alt registru de referință semantică, am vorbi despre *fervoare*, asumată în înțelesul ei originar: „fervoarea nu este o căldură, ci un timp", spunea Bachelard.

O răspântie – trăită şi calificată ca atare de participanţii ei – s-a ivit în vara anului 1943. Necesitatea obiectivă de „a face punctul", ca într-o navigaţie sub constelaţii inedite, se impunea până la evidenţă tuturor. Tot Sandu Tudor, împreună cu părintele Benedict, care cunoscuse în Occident *les retraites spirituelles*, organizează aşadar o întâlnire destinată reflexiei şi rugăciunii, între 1 şi 7 august 1943, aşezată deci sub semnul Schimbării la Faţă, al Transfigurării. Ospitalitatea le-a fost oferită printr-o fericită împrejurare la Cernăuţi de către cel ce, pentru efemerul interludiu 1941–1944, va fi mitropolitul Bucovinei: Tit Simedrea.

Cu grija-i diplomatică ştiută pentru comunităţile religioase ale Imperiului, administraţia chezaro-crăiască ridicase în această provincie de marcă imperială o impresionantă reşedinţă metropolitană: Grupul s-a reunit în acest „nord" al României de pe atunci. Urmând un program bine conceput – în forma grafică a unei atrăgătoare broşuri, el fusese distribuit din timp tuturor participanţilor[1] –, s-au parcurs opt zile de „retragere" înspre un alt orizont. Cuprinsul unei zile era distribut între celebrarea liturghiei, timp de meditaţie şi rugăciune personală, sesiune de comunicări (dimineaţa şi după-amiaza), discuţii deschise (înregistrate de un stenograf). Părintele Daniel păstra şi ni l-a trecut spre consultare, întreg corpusul

---

Timpul, în această stare, e comprimat, împins spre împlinire. Ne-am putea de asemenea referi la o stare, ontologică, de *urgenţă*, dacă ne aducem aminte că termenul provine de la *uri* (a arde).

1. Menţionăm amănuntul pentru a sublinia caracterul totodată modern şi de calitate al întâlnirii.

acelui moment; el mai există şi astăzi în Biblioteca Sinodului. Printre participanţi, în afară de nucleul esenţial de atâtea ori numit, se aflau Paul Sterian şi Constantin Noica, cel din urmă cu o comunicare intitulată *Patos şi Patmos*[1].

Sesiunea spirituală de la Cernăuţi – element propriu unei tehnici de traversare a „timpului aşteptării" – a marcat durabil şi profund orientarea celor prezenţi. Ca un fel de concluzie deschisă spre un alt palier al aşteptării, se formula adesea simţământul devenit acolo evidenţă: „Am făcut până aici o bună bucată de drum; ni s-au dat şi limpezit o sumă de înţelesuri; avem deci, mai mult ca înainte, nevoie de pecetea vie a împlinirii tuturor acestora. Ne va fi oare dat să o primim?"

Or, chiar în acel timp, în toamna lui 1943, întâlnirea aşteptată/neaşteptată era, virtualmente, în curs de pregătire. Refluxul armatelor române, care, cu doi ani în urmă, înaintaseră până departe în spaţiul rus, începuse şi se accelera. Spre sfârşitul verii lui 1941, trupele române ocupau oraşul Rostov pe Don şi descopereau într-un lagăr de concentrare pe mitropolitul Rostovului, în vârstă de 80 de ani, încă falnic, şi pe duhovnicul acestuia, mai tânăr (60 de ani): părintele Ioan Culighin. Acum, în 1943,

1. Doar patru ani mai târziu – însă evenimentele istoriei făcuseră să explodeze timpul, ce părea *acum scos din ţâţâni* –, în 1947, o altă retragere spirituală va avea loc la Govora, de asemenea ctitorie a lui Antim Ivireanul. Organizată tot între 1 şi 7 august, printre seniori erau prezenţi Sandu Tudor, părintele Benedict, părintele Sofian, Al. Mironescu; ceilalţi erau tineri şi, pentru câţiva dintre ei, această durată de intensitate liturgică şi limpezime în cuvânt a fost determinantă.

aceştia doi însoţeau trupele în retragere: odată ajunşi în România, se stabilesc, discret, la mânăstirea Cernica, lângă Bucureşti. Într-o zi, avea să-mi povestească în repetate rânduri părintele Daniel, cel ce era încă Sandu Tudor întreprinde, alături de părintele Benedict şi Al. Mironescu, una din frecventele lui vizite la Cernica: acolo aud vorbindu-se despre cei doi ruşi, recent veniţi. (La drept vorbind, mitropolitul Nicolae decedase de curând.) Părintele Ioan îi va primi cu o căldură a sufletului rămasă întreagă până în ultima clipă. Şi cu simplitatea celui ce recunoştea sensul preorânduit al acestor întâlniri. De atunci şi până în toamna lui 1946, când a fost arestat, părintele Ioan s-a găsit mereu înconjurat de noii lui prieteni, împărţindu-şi timpul între Antim şi Cernica. El însuşi ne îndemna fără încetare: „Puneţi-mi toate întrebările dorite, folosiţi-vă de prezenţa mea cât mai e cu putinţă; nu peste mult timp, voi fi luat şi dus departe." (Amănunt insolit: la procesul său, expediat în faţa unei Curţi militare ruse – era acuzat de „fuga din ţară în tovărăşia inamicului" –, cineva din juriu a amintit, timid, de existenţa unei vechi legi ruseşti din secolul al XIX-lea ce autoriza un duhovnic să călătorească într-o altă ţară pravoslavnică pentru slujirea chemării sale...)

Biografia părintelui Ioan cel Străin, aşa cum ne-a oferit-o el însuşi de-a lungul neîntreruptelor noastre convorbiri, nu prezenta în afară nimic „extra-ordinar". În anii '20 făcea încă parte din comunitatea faimoasei mânăstiri Optina (schitul Optina Pustnija), nu departe de Moscova, suită peste istorie de Dostoievski prin *Fraţii Karamazov*.

Ea întruchipa de mai multe generații unul din centrele vii ale tradiției isihaste în Rusia. Acolo trăia, contemporan cu scriitorul, starețul Ambrozie, în care unii au văzut modelul starețului Zosima; tot lui i s-a atribuit la un moment dat *Spovedania Pelerinului Rus* (*Récits d'un Pèlerin Russe)*. Între 1924 și 1925, Optina este desființată, comunitatea arestată sau dispersată. Părintele Ioan Culighin va duce de acum înainte existența „clasică" pentru o mare parte a populației din Rusia vremii, împărțită între perioade de *katoroga* (ocnă) și intervale de libertate, când se angajează ca lucrător la uzinele de camioane. Trăiește răzleț și tăinuit până ce, nu mult înainte de război, mitropolitul Rostovului – arestat la începutul conflictului armat – îl ia pe lângă el.

„Învățătura" lui îmbina rigoarea cunoașterii certe – primită atât din scrutarea textelor tradiționale, cât și din experiența trăită – cu mlădierea unei inimi întemeiate pe mizericordie. Ne aducem aminte de comentariile lui la *Pelerinul Rus*, când ne punea întrebări la care nu puteam răspunde din primul moment. Îmi spuneam, încă de pe atunci, că părintele Ioan călătorește cu *Filocalia*, dar și cu *Pelerinul Rus*, așa cum acesta călătorea cu *Filocalia*. Prin el, predania isihastă lucrătoare era legitim transmisă și încuviințată în inima căutătorilor atrași de ctitoria Antimului.

În legătură cu venirea lui la Antim, suntem ispitiți să relatăm un episod încă puternic prezent în amintirea celor ce au fost de față. Sandu Tudor inițiase în primii ani de după război întâlniri duminicale, reunind prieteni și cunoscuți în biblioteca mânăstirii în jurul unor teme de cultură și spiritualitate. Într-o asemenea după-amiază a unei

duminici de iunie, adus de un prieten mai în vârstă, vine pentru întâia oară şi un adolescent ce se aşază discret într-un colţ al încăperii. Conferinţa lui Sandu Tudor începuse deja când un părinte de tip vădit slav, însoţit de o doamnă în vârstă, traducătoarea sa, pătrunde în bibliotecă. La sfârşit, el se scoală, se apropie de tânărul nou-venit, îl îmbrăţişează după „orânduiala pravoslavnică", pe când traducătoarea intervine: „Vă rog, cine sunteţi dvs.? De când am intrat, părintele Ioan nu încetează să mă întrebe: «Cine este acest tânăr? Simt că are nevoie de mine.»" Şi, după câte se pare, cel în cauză avea într-adevăr mare nevoie.[1]

Credem că ar fi de prisos să înmulţim datele istorice sau biografice referitoare la părintele Ioan cel Străin. Rândurile încredinţate de el discipolilor de la Antim – inaugurând acest volum – oferă o cunoaştere mult mai veridică şi mai deplină pentru înţelesul trecerii lui – atunci şi după aceea.

---

1. Uneori, părintele Ioan prilejuia incidente de factură cu adevărat clasică... Într-o zi, într-unul din tramvaiele bucureştene ale epocii (cu platformă deschisă), urcă un tânăr în salopetă, purtând o piesă electro-mecanică de oarecare dimensiune. Părintele Ioan, aflat deja acolo, îl priveşte şi îl salută în ruseşte. Tânărul, pe nume Leontie, era basarabean, deci cetăţean sovietic în noile împrejurări. Pe loc, abandonează obiectul transportat pentru a-l urma pe acest părinte necunoscut. Leontie a fost arestat înainte de părintele Ioan şi deportat în Siberia. După 1954 (perioada Hruşciov), comunitatea de la Antim primeşte o carte poştală tip lagăr de concentrare, scrisă în româneşte, unde printre numeroase intervenţii ale autorităţilor carcerale se mai putea totuşi citi: „...aici am întâlnit pe (şters).

Semnat: Leontie."

Rugul aprins

Iată în sfârşit *forma de cuvânt* care – nu neapărat destinată de la început numirii – semnalează capătul drumului vizibil parcurs de cei numiţi până acum (şi de alţii alături de ei[1]).

1. Am precizat modul fluid în care evolua cercul prietenilor şi al cunoştinţelor frecventând, mai mult sau mai puţin regulat, Antimul, în jurul nucleului său stabil. În mare, am distinge două perioade. 1945–1950, constituire şi consolidare. În 1949, părintele Daniel, pe atunci Agaton, e arestat pentru prima oară. În anul următor, majoritatea nucleului se mută la Seminarul monahal de la Mânăstirea Neamţ. În 1953, când începe perioada următoare, cei mai mulţi revin la Bucureşti, unde părintele Daniel, instalat la schitul Rarău, face dese popasuri.

Încă din 1945–1946 am adăuga prietenilor apropiaţi deja menţionaţi pe Virgil Stancovici, student fidel al lui Anton Dumitriu, care începuse să publice interesante studii despre filozofia kantiană. Despre dr. Gh. Dabija, decedat în 1993 la Bucureşti, vom mai vorbi. Un alt tânăr medic, N. Nicolau (animator de excepţie al unui excepţional grup de studenţi), fusese arestat în 1948. Ceva mai târziu, au apărut Alexandru Duţu, care se apropiase de Alexandru Elian în cadrul pregătirii profesionale, şi Virgil Cândea, ce avea să facă curând carieră în oficialitatea culturală a epocii. În chip deosebit am menţiona un tânăr (pe atunci) matematician de mare talent, Valentin Poenaru. El a putut ieşi din România,

Pentru început, să înlăturăm eventuala confuzie – simplistă – cu denumirea subversivă a unei grupări excentrice, fie ea cea de la Antim. „Rugul Aprins" nu e o

---

unde începuse să fie privit cu invidie şi ostilitate de potentaţii zilei, graţie asistenţei comunităţii matematice internaţionale. A devenit imediat profesor la Universitatea Paris-Orsay şi a fost adesea recompensat pentru valoroasele sale lucrări în domeniul topologiei matematice.

Printre clerici, am menţiona, în grupul studenţilor în teologie, pe Antonie (Leonida) Plămădeală, devenit mai târziu personaj important în ierarhia ecleziastică a acelui timp. La un moment dat a făcut parte din obştea schitului Rarău, alături de părintele Daniel. S-a sugerat uneori, vorbind de un alt ecleziastic, că părintele Bartolomeu Anania, devenit între timp episcop, ar fi avut legături strânse cu Grupul de la Antim. Raporturi generale de normală prietenie – el era pe atunci bibliotecar-şef al Patriarhiei – au fost evident prezente cu oricine din jur; însă afinitate şi împărtăşire, am văzut-o îndeajuns până acum, nu neapărat cu fiecare. O singură dată, ne amintim, am asistat împreună cu Al. Mironescu, dr. V. Voiculescu, C-tin Joja la lectura de către părintele Anania a unei piese inspirate din folclor, al cărei autor era. Cei prezenţi au ascultat-o mai degrabă cu simpatie.

Prin 1953–1956, am avut adesea prilejul să-l întâlnim pe prof. Octav Onicescu, figură de fineţe umană şi umanistă, cât şi de rigoare ştiinţifică. La întâlnirile săptămânale pe care ni le oferea la el acasă, unde eram însoţit de Al. Mironescu, participa printre alţii şi Michel Neculcea, matematician; discuţiile aveau, evident, deschidere multidisciplinară şi atingeau temele ştiinţelor teoretice, ale filozofiei, teritoriile vieţii sprituale.

În sfârşit, în chilia de la Antim, am primit şi vizita lui Ion Barbu. Adus de părintele Daniel, de care îl lega o veche şi somptuoasă prietenie, el ne-a citit odată, în manuscris, traducerea – în curs – a lui *Richard al III-lea*. Toate acestea spun îndeajuns despre calitatea acelor clipe.

invenție literar-politică: el vine din orizontul originar al Revelației. Mai mult chiar, în conformitate cu textul și tradiția scripturară însăși, „Rugul Aprins" are calitatea unui semn originant și, ca atare, *el* e cel care deschide acest orizont. Pentru timpul și împrejurările pe care le evocăm acum, „Rugul Aprins" îmbina, însă, în experiența vie a celor reuniți la Antim, gravitatea ultimă cu ultima deriziune. Nimic excesiv, nimic alegoric, mai ales, în spusele noastre: în adâncul sau în înaltul itinerantei spirituale – direcțiile sunt aici intervertibile, – se poate isca la un moment dat[1] reacția contrară, virtualmente mereu promptă în a se manifesta. Ia formă astfel o scenografie a deriziunii: de-a lungul procesului ce se va derula – în accepțiune generică: cum am spune „proces fizic", „proces mental", „proces istoric" –, datele, referințele, limbajul fiind răsturnate, „triumful" nu poate fi decât de partea celor ce au trucat efemerul joc.

Tradiția creștină, dar poate și destinalitatea însăși a omului[2] propun desigur un loc de contemplare infinită pentru o atare perspectivă: procesul, de data aceasta juridic, al lui Iisus. Nu numai respins și detestat, el se cerea pe deasupra batjocorit, expus ca obiect de râs și de dispreț atât pentru autoritatea religioasă (Sanhedrinul), cât și pentru puterea lumească (Imperiul). Textul Evangheliei după Ioan înscrie într-un fel unic dramaturgia clipei, trecând de la transcendent la grosolan: purpura mincinoasă, cununa de spini, lovituri, sarcasme... Cu

1. E clipa încercării, dar și a veritabilei pecetluiri.

2. N-a spus oare Nietzsche: „Iisus pe cruce va rămâne veșnic cel mai înalt simbol al omului"?

totul contrar unei eventuale opinii stabilite, dumnezeiescul nu este absolut sigur de biruință și nici imun la derizoriu în această lume. Altădată, în trecutul culturii europene, acest element de enigmă în cunoașterea sacră era primit și înțeles fie prin intermediul artelor plastice, fie chiar prin cel al muzicii: să ne amintim anumite secvențe din oratoriile *Patimilor*, de Bach. Iconografia ortodoxă tardivă (după secolul al XV-lea) cunoaște de asemenea un *Christós helkómenos*, un Christ al umilirilor. Și astfel, una dintre marile arcane ale Revelației se înscrie pe un dosar de anchetă al poliției politice; devine etichetă pentru un „lot" într-un proces judiciar, răsună stâlcit, opac, derizoriu într-un jalnic pretoriu al unui simulacru de tribunal.

Se impune deci întoarcerea spre spațiul rostirii prime a acestei „forme de cuvânt". Rostire nu numai originară, ci, repetăm, originantă: dacă ea se găsește în textul Revelației biblice (Exod 3), întreaga Revelație – act și conținut deschis spre venirea fără îngrădire a Divinului – se dezvăluie în cuprinsul ei. Ea constituie oarecum revelația Revelației care își cere printr-o *interogație*, al cărei purtător de cuvânt este un evreu-egiptean, ultima încredințare: declararea/dezvăluirea de sine a Revelatorului însuși, Dumnezeul cel Nou și Viu. Aici și acum, s-ar putea spune – și într-un fel s-a spus mereu în cultura europeană creștină –, istoria se deschide și își începe drumul inedit ca modalitate a Ființei. *Sensul* enunțat în pustia Horebului va destina această istorie drept spațiu al venirilor lui succesive, în conformitate cu epocile și topologia Ființei. Nu putem decât reaminti punctele nodale ale acestui *Sens*,

degajate din imensitatea stratificărilor de înțeles întâlnite pe cale.

Așadar, „în vremea aceea, Moise păștea oile lui Ietro, preotul din Madian, socrul său. Și depărtându-se odată cu turma în pustie" – loc fără umbră și fără ascunziș, pământ despuiat de sine sub cer – „a ajuns la muntele lui Dumnezeu, la Horeb (un alt nume dat Sinaiului, *n.n.*). Iar acolo i s-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc ce ieșea dintr-un rug; și a văzut că rugul ardea și nu se mistuia" (Exod 3, 1-2). Ca pentru a sublinia singularitatea episodului, „rugul", în ciuda omofoniei, nu are nimic de a face aici cu un eșafodaj din material combustibil necesar cremației; e o plantă vie. În versiunea greacă a Septuagintei*: bátos káietai pyrí*; în Vulgata latină: *rubus arderet et non combureretur*; în ebraică: *eș labbah sêneh*. În românește, planta în chestiune purta, se pare, la origine, denumirea de *ruj*. „Atunci Moise și-a zis: mă duc să văd această arătare minunată, că rugul nu se mistuiește" (Exod 3, 3).

În fața unui asemenea text, lectura se dublează spontan cu o hermeneutică. Lectura nu se poate desăvârși în propriu-i sens fără acest du-te-vino între litera și spiritul ce o aprinde fără a o aboli. Chiar de la această intrare-inițiere în viziunea Rugului Aprins, putem distinge în el cifrul însuși al înțelegerii prin hermeneutică a ceea ce, pentru noi, iese din ascuns, spre re-velare, spre epifanie.

Iar omul, la rândul său – Moise –, iese din locul său și înaintează spre locul arderii revelatoare. Atunci de abia, din inima Rugului, comunicarea trece în cuvânt. „Nu te apropia aici! Ci scoate-ți încălțămintea din picioarele tale, că locul (*ho gar tópos*) pe care calci este pământ sfânt" (Exod 3, 5). Proximitatea adevărată a Dumnezeirii sus-

cită o altă distanță, aceea chiar care face cu putință venirea sa. „Dumnezeu trebuie să fie deja aproape de om" – am ales să-l citäm aici pe Heidegger – „pentru ca omul să se poată apropia de Dumnezeu. Cum ar putea fi altfel cu putință atât apropierea, cât și îndepărtarea «religioasă» fără proximitatea divină? Numai în proximitatea acordată prin venirea sa a putut Dumnezeu, el însuși, să-i impună lui Moise distanța, spunându-i: «Nu te apropia de acest loc!»"[1]

De abia după aceea, în această distanță/proximitate de alt ordin, revelația poate deschide spre Revelatorul ei în afirmare de sine însuși. Întâia declarație (Exod 3, 6) situează primul stadiu, accesibil omului, al comunicării divine: „Eu sunt Dumnezeul părinților tăi, al lui Avraam, al lui Isaac..." Nu constatäm până astăzi cât de ușor se poate bloca urcușul spiritual la acest nivel etnico-religios? Intuind probabil[2] necesitatea trecerii dincolo de această primă dezvăluire, Moise insistă (Exod 3, 13-14): „Iată eu mă voi duce la fiii lui Israel și le voi zice: Dumnezeul părinților voștri m-a trimis la voi... Dar de-mi vor zice: Cum Îl cheamă, ce să le spun? Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: «*Eu sunt Cel ce sunt*». Așa să spui fiilor lui Israel: «*Cel ce este m-a trimis la voi!*»".

Aici și acum, pentru istoria foarte concretă a universalității umane, începe nu atât un drum nou, ci *posibilitatea*

1. Martin Heidegger, *Identität und Differenz, die onto-theologische Verfassung der Methaphysik*, Neske, 1957, p. 40.

2. Dacă „deschidem" astfel textul în curs de citire e și pentru că, aici, cuvântul nu e numai literă rigidă: el redobândește libera gratuitate a simbolului *in statu nascendi*.

deschiderii unor căi nestrăbătute pentru interogațiile cardinale ale spiritului. Ale unui spirit – am putea spune și ale unei „minți" în accepția puternică de *mens, noûs* – el însuși pe cale de a lua ființă. Viziunea – icoana – Rugului Aprins, transpusă în durată, devine „literă", „scriptură", vector al epifaniei originare. Primul său corp fonetic se cristalizează în rostirea ebraică *Eyeh asher eyeh*. De aici, trece în matca lingvistică care va fecunda noile limbi ale unui Occident a cărui „formă" de gândire se va numi filozofie. Când același loc din Exod 3, 14, obligă, în greacă, trecerea de la clasicul *to on* (neutru) la *ho on* („Cel – personalizat – ce este"), limitele anterioare s-au frânt. Poate mai decisiv încă răsare pentru Occidentul auroral translația latină în sculpturalitatea ei fără seamăn: *Ego sum qui sum*. Ea reușește, aproape, să restituie sonor tautologia sensului dintâi.

În fapt, sub – și chiar în inima – acestor volute verbale, nu lipsite de tensiuni și dibuiri între zorile și amurgul gândirii occidentale, se juca destinul Ființei. Va rămâne ea deschisă și vie în fața acelui „dincolo de Ființă" în dezvăluire divină sau, dimpotrivă, va resorbi până la urmă divinul în discurs și, am spune, într-o *praxis* – cu caracter ontologic–devenită îndeobște tehnologie? Între amândouă, probabil: de la reflexia critică a lui Heidegger încoace – ea însăși precedată de cunoașterea tradițională –, știm ce confuzii, dacă nu mistificări, fecunde poate acoperi ontoteologia.[1]

1. E de la sine înțeles că nu e locul să reluăm aici vasta tradiție a interpretărilor, criticilor, comentariilor, speculațiilor întreprinse de-a lungul veacurilor și consemnate în scrierile talmudice sau

În aparență, s-ar putea suspecta în cele tocmai spuse intenția – dacă nu deriva – polemică la adresa Occidentului. (O dată mai mult!) Nimic nu poate fi mai străin acestor reflecții. Ele țintesc doar readucerea în orizontul conștiinței a unei paradigme în parte pierdute: Rugul Aprins. Acestea fiind spuse, recunoaștem că ni s-a părut iluminant, pentru structurarea cunoașterii, să distingem două versante, două direcții de destinalitate izvorând din acest „loc": una privind Occidentul, cealaltă Orientul. Oricât de sumar considerând lucrurile, Occidentului i-a revenit funcțiunea de „organizare istorică" a Ființei (*iconomia* ei, am spune cu un termen de origine neotestamentară): nu fără singura grandoare îngăduită omului, aceea în care eroarea și tragicul își au partea lor... Orientată spre Apus, condusă de – și înscrisă în – discursul

---

în tratatele Kabbalei pentru a aproxima sensul extraordinarului *Eyeh asher eyeh*. Trecând prin mai multe paliere de exegeză: moral, istoric, mistic..., fiecare justificat la nivelul său, un anumit consens se stabilește asupra semnificației *dinamice* a Revelatului: „Eu sunt cel ce (va veni) vine."

O scriere mai puțin citată a lui Meister Eckhart ne oferă exegeza acestui loc, condusă, bineînțeles, într-un alt câmp noetic și lexical. Și pentru el, sensul Exodului 3, 14 nu e static, ci dinamic. O spune în cuvintele lui: „Conversiunea reflexivă a Ființei – ea însăși în ea însăși și asupra ei înseși – și lăcașul Ființei sau înrădăcinarea în sine însăși" (*cf. Lateinischen Werke*, II, 1–227, în *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart, 1936). Suntem aproape de sursa unui mare și impetuos curent al gândirii germane. „Corolarul" textului din Exod 3, 14 se găsește însă în cartea ce încheie scriptura neotestamentară: Apocalipsa lui Ioan 1, 8. Într-un anume fel, aici se deschide o revelație în Revelatul originar, trecând spre împlinirea ultimă: „Eu sunt alfa și omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, Atotțiitorul."

logocentric specific acestei regiuni a Ființei, funcția invocată[1] nu riscă ea, oare, să piardă din vedere ceea ce o „excede", anume acel „dincolo chiar și de Ființă", unde dumnezeirea se dezvăluie nu ca *formă* – conceptuală, morală, teologică –, ci ca viață[2]: Viul-Absolut? Interogația regăsește astfel versantul oriental al *Rugului*.

Tradiția răsăriteană nu s-a fixat, în mari elanuri discursive, pe *rostirea* însăși a revelației *Rugului*: *Ego sum qui sum*. Pentru logica paradoxală a acestei tradiții – paradoxul fiind aici semnalizare, nu construcție retorică –, cuvântul, fie el și de origine sacră, e mereu pândit de încremenirea în rigiditatea enunțurilor repetitive și, ca atare, sub amenințarea idolatriei. *Figurii* verbale, Orientul îi preferă (fără să ignore cealaltă versiune a idolatriei, aici posibilă) *figura* iconică, inepuizabilă în adâncul ei de sens: ea oferă o izvorâre epifanică, pe care vom încerca să o deslușim acum, urmând câteva din treptele înțelegerii iluminate de Rugul Aprins.

Am făcut mai sus o rapidă aluzie la co-implicația: hermeneutică–semnul Rugului Aprins. Intrând în reverberația creată de spațiul interpretării sale, vom întâlni însăși interpretarea, transpusă emblematic în imaginea Rugului. Nu ni se arată, oare, aici cum litera, imaginea, simbolul – incediate de sens – *nu* sunt mistuite prin intepretare? Cum soclul și vectorul semnificației *nu* sunt făcute scrum de

1. Concepută ca singura moștenitoare a dinamismului existenței, în vreme ce divinul e asociat unei metafizici statice, conservatoare.

2. Încă o dată, aici cuvântul se luptă, precum Iacob, cu îngerul sensului.

cunoaşterea hermeneutică? Aceasta se hrăneşte din materia inepuizabilă a epifaniei. (Dacă „Cuvântul s-a făcut trup", nu urmează oare că – undeva, cândva – „trupul se va preface în Cuvânt"?)

Nu avem decât un pas de făcut pentru a trece, de aici, la a doua staţiune hermeneutică: iconografia bizantină. Într-adevăr, o vastă şi străveche tradiţie[1] propune drept icoană a Întrupării – a coborârii Logosului în trupul Fecioarei – tocmai viziunea de pe Horeb. Întruparea e noetic reprezentată ca efectuarea viziunii Rugului Aprins, descifrat, aşadar, în dimensiunea ad-venirii sale profetice. Conform canoanelor *Erminiei*, imaginea centrală a icoanei Rugului Aprins, *Theotókos*, e integrată unei structuri octave, asemănătoare unei stele *în opt*: echivalent figurat al *Ogdoadei*, corelată *veacului al optulea* sau *zilei a opta*, duminica – poartă a eternităţii deschisă încă de aici. (Poarta invizibilului trebuie să fie vizibilă.) Icoana, autentic realizată, a Rugului Aprins reuneşte[2] fascinaţia pictorială a unei *mandala* cu gravitatea unei matrici de cunoaştere simbolică[3].

Un al treilea pas, în sfârşit, ne va conduce spre nucleul de sens al Rugului: corp vegetal în pustie, foc vizibil, perceptibil („am să mă duc să văd această arătare minunată"),

---

1. Având certe afinităţi cu spiritualitatea sinaită, ea însăşi asociată prezenţei Rugului.

2. O spunem în cuvintele spontan stârnite de o atare descoperire.

3. Acest tip de icoană era nu numai prezentă în chilia părintelui Daniel, la Antim, dar constituia, într-un fel, şi un auxiliar al inspiraţiei pe când alcătuia *Acatistul Rugului Aprins*.

dar cu totul dincolo de atributele flăcării materiale, create, ce mistuie materia. Toate aceste calificări antinomice au reținut desigur atenția unei tradiții de „trezvie", aceea a isihasmului ce ieșea din nou la lumină în veacul XIII–XIV athonit. (Am vrea să subliniem cu putere „coincidența" ce face să întâlnim un sinait drept „deșteptător" al acestei tradiții chiar și la Athos în persoana lui Grigore Sinaitul: 1255–1346). Distincția dintre esența divină și energiile increate, manifestată atunci, a oferit predaniei isihaste un orizont propriu-zis *meta-fizic*: l-am transpune în românește, conform traducerilor patristice, prin supra-ființial[1]. În el converg doctrină, trăire contemplativă, experiență spirituală situate *peste* entropia inerentă a tot ce se manifestă și se rostește în ființă. Am putea risca o formulă de tipul următor: „În sinea și destinalitatea lui, Răsăritul este *metafizic*..."[2] De aceea, tradiția sa poate aștepta – retrasă: apofatic.

... Toate acestea, se va spune, ne-au îndepărtat sensibil de locul unde începuse itinerarul nostru. Nicidecum.

---

1. Ne aflăm din nou în fața obligației de a semnala, cel puțin, o incidență fundamentală de sens, fără a avea, aici și acum, posibilitatea de a o conduce spre mai adânc. Tradiția trăirii și cunoașterii isihaste păstrează, cum spuneam, în inima sa viziunea, doctrinar explicitată în secolul al XIV-lea athonit, a distincției dintre Esență și energiile increate. S-ar putea spune că încă nu s-a operat cu adevărat, în acest orizont metafizic (după accepția *reală*, nu *noțională* a acestui termen), *gândirea* trecerii dincolo de problematica Ființei, prezentă în centrul actului și discursului filozofic occidental, influențe biblice (veterotestamentare) incluse.

2. Evident, cuvântul nu mai are atunci mult de-a face cu sensul său occidental filozofic.

Deoarece una dintre cele mai neașteptate destăinuiri încredințate cercului lăuntric al Antimului de către părintele Ioan cel Străin a fost semnificația Rugului Aprins pentru trăitorii predaniei isihaste din Rusia. O semnificație anterioară, probabil, renașterii filocalice paisiene (*Dobrotoliubie*) din secolul al XVIII-lea, dar statornicită în acea perioadă. Sărbătoarea Rugului Aprins, 4 septembrie[1], ne spunea părintele Ioan, constituie, tăcut, momentul și locul de reunire în Duh a tuturor celor ce au fost binecuvântați cu darul trăirii și cunoașterii isihaste. Iată deci, cu simplitatea veracității, tâlcul denumirii de „Rugul Aprins" alăturat Grupului de la Antim. Nici „asociație religioasă", nici „adunare conspirativă": fără să o ascundă, dar și fără să o strige pe străzi, Rugul Aprins dura drept referință vie, păstrată în inimă, a unei moșteniri venite de foarte departe. Nimic anormal însă –

1. Universul pomenirilor liturgice este mult mai complex și mai fascinant decât s-ar crede. Pe lângă funcțiunea rituală și referințele istorice, culturale, etc., el închide o mare vistierie de frumusețe poetică, valorizată ca atare, alături, bineînțeles, de calitățile simbolice și spirituale. Inscripția sa totală se păstrează însă doar în vechile *Menologii* sau în edițiile „bătrâne" ale *Vieților Sfinților*, observație valabilă și pentru Occidentul catolic: să ne gândim la Henri Ghéon și la al său *Le Pauvre sous l'Escalier*, dramatizarea vieții aceluiași Sf. Alexie, omul lui Dumnezeu. Numai acolo, pe lângă sărbătoarea sau pomenirea principală a zilei, se pot găsi în latență – cuvântul vechi românesc e mai savuros: „la zăceală" – celelalte pomeniri ale zilei. În ziua de 4 septembrie sărbătorim deci: în primul rând, pe Sf. martir Vavilas; apoi, pe „Sf. prooroc Moisi, cel ce a văzut pe Dumnezeu" și, doar mai departe, amintirea „minunii Rugului Aprins".

uimitor ar fi fost mai degrabă contrariul – dacă poliția politică, conform „concepției ei despre lume", a ținut să vadă în „Rugul Aprins", o „organizație clandestină, desfășurând activități ostile ordinii sociale a statului".

Anumite date, totuși, merită luate în considerare. În cursul anchetei și al interogatoriilor premergătoare procesului propriu-zis, i s-a cerut cu insistență părintelui Daniel să se explice asupra denumirii în cauză. Ni s-au precizat astfel, într-un mod uneori neașteptat, intențiile sale de a înregistra legal, în 1944 – deci după primele întâlniri cu părintele Ioan –, o „Asociație a Rugului Aprins", demers de altfel neizbutit[1]. Reamintim titlul

1. Dacă ni s-a îngăduit să aruncăm o privire în arhivele fostei poliții politice (Securitatea) ca să-i regăsim astfel pe cei acolo anchetați, judecați, condamnați, această posibilitate o datorăm, esențial, dlui Marius Oprea, jurnalist de investigație, istoric de formație academică; cercetările sale referitoare la problema de care ne ocupăm au fost, în parte, difuzate prin emisiuni de radio și articole în reviste, ceea ce le conferă un caracter public. Grație lui am putut consulta copiile unor documente revelatoare. Este pentru noi încă o ocazie de a-i aduce mulțumirile noastre și de a exprima interesul cu care așteptăm forma finală a studiului pe care îl dedică procesului „Rugului Aprins".

Se cuvine precizată, în acest loc, adevărata „titulatură oficială" a procesului: nu de „Rugul Aprins" e vorba, ci de „Lotul Teodorescu Alex. și alții". Informațiile sunt păstrate la „M.A.I., dosar 113668, Arhiva operativă: Ancheta (S), vol. 1-10, lotul Teodorescu Alex. și alții". Aflăm astfel (113668/ I f. 2-3) că mandatul de arestare pentru părintele Daniel (Teodorescu Alex.) e datat 14 iunie 1958; că urmărirea penală se efectuează „conform art. 196 CPP pentru infracțiunea de uneltire contra ordinei sociale..." Acuzatul a negat, clar și calm, de la un capăt la altul, acuzațiile aduse.

revistei săptămânale – *Floarea de Foc* – editată de Sandu Tudor în anii '30: cunoscând o certă notorietate, ea a exercitat, la măsura ei, o anumită influență în cultura română a vremii. Să fi fost oare acest titlu un fel de presimțire a Rugului Aprins, exprimată la un nivel mai scăzut, „cu un bemol la cheie"? Încercând să reia, un deceniu mai târziu, forma împlinită a enunțului prim, același Sandu Tudor întâlnește un eșec. Ceea ce era legitim, elegant chiar, la o anumită scară a ființei nu se confirmă în mod necesar la o altitudine diferită. Între amândouă, peste similitudinile exterioare, a intervenit ruptura existențială, ruptura de identitate între „Sandu Tudor" și „părintele Daniel". Cu trecerea la orizont a părintelui Ioan cel Străin.

În exterior, „Rugul Aprins" acceptă de acum înainte postura de referință într-un dosar al poliției politice.

Privit în stricta sa desfășurare, de la anchete, interogatorii, ședințe de tribunal până la condamnare și detenție, procesul acesta suscită, firește, o seamă de întrebări. Unele inutile; unele de principiu; altele, în sfârșit, tulburătoare în pertinența lor. Nu se poate banaliza ori trece ușor peste

---

În ziua a treia a anchetei, 5 iulie 1958, orele 9-12, la întrebarea: „Ce activități ai desfășurat în cadrul grupării «Rugul Aprins» împotriva regimului democratic al R.P.R.?", acuzatul explică cum s-a gândit să înființeze, în 1944, o „asociație sub numele de Rugul Aprins, însă [...] nu a fost autorizată de autoritățile de atunci.[...] După 23 august 1944 nu am mai încercat să înființez această asociație și mențin răspunsurile mele anterioare, arătând că nu am desfășurat nici o activitate contrarevoluționară".

Cuviosule și sfinte Părinte Andrei,

: trebuit să vă scriu sfântul Andrei care
să pue gândurilor mele cozdeiul în mână
și să le hotărască să vă trimeată cu
prilegul sărbătorii numelui cuviașiei
voastre, cele mai bune urări de sănătate
putere, liniște și spor în sfântul urcuș
în duh. Domnul vă va apere de
toate ispitirile și căderile spiritului,
mai amare ca ale trupului, și deosebi
de orgoliul minții setea de putere
și stăpânire intelectuală asupra ce-
milor; desertăciunea înțelepților și
cuviosia cu ideile. Le înșiși gân-
diudu-mă la mine și la unica mea
experiență de viață, care a fost
doar o poteică, față de calea
largă și... circulată ce mi s-a
deschis înainte. Dar am văzut
cu bucurie că ați ales pe cea în-
gustă, de-o cam dată Iudia-anaho-
retă

Să mai am cer iertare că nu
ne-am scris până acum? Le pot
vă-scot bine și edificator pentru

a împărtăși cuviosiei voastre din
apatia = în această duhovnicească
ei marasmul, însingurarea fără
leac a unei bătrâneți nerespectabi-
Gândiți-vă: am împlinit 73 de a
la 27 noi. acum;... și cum zice psalm.
ful, tot ce trece peste, ca și tot ce a
fost, e numai durere și chin. și
asta chiar pentru cel care umblase
cât de cât în calea Domnului..
Nu vă înspăimântați de gândul acesta ele
giac. Sânt profund nemulțumit
de repetările mele duhovnicești
cu care vam dat adausurile for-
matiei mele. aș vrea să mă
vă duce cu ele să le înfățișez
Celui de Drept vă cuvine, Carele
va hotărască după dreptatea Sa
judecată.

Încă o dată vă urez
sănătate și spor în calea spre
Dumnezeu, pe care nădăjduesc
să nu o folosiți pentru o carieră
— adică pentru a ajunge la punc
mort, ci pentru o depășire
care ne vom regăsi și Bucuria
poate și noi care rămânem

Bucureș și embric, fără vă puteți urma
al cuviosiei voastre umil și smerit

înverşunarea cu care a fost arestat şi supus unui tratament sălbatic, la aproape şaptezeci şi patru de ani, un Vasile Voiculescu. Capetele de acuzare, pe lângă frecventarea Antimului şi întâlnirile din casa Alexandru Codin Mironescu, insistă asupra unor „întruniri clandestine organizate la domiciliul lui Barbu Slătineanu, unde au fost citite lucrări ce nu se publică şi s-au purtat discuţii duşmănoase. [...] Au participat la întâlniri şi Şerban Cioculescu (scriitor) şi Vladimir Streinu (scriitor)".[1]

În aceeaşi noapte de 4/5 august 1958 e arestat şi dr. Gh. Dabija, un asiduu şi preţios prieten al Antimului din primii ani (1945–1947), conferenţiar la catedra de fiziologie a Facultăţii de Medicină din Bucureşti, cercetător riguros şi, în acelaşi timp, spirit original. Or, el, ca şi mulţi alţi prieteni, mereu fideli, nu mai venea la Antim de la dispersiunea din anii '49–'50. Ne putem atunci întreba cum de au fost asociate „Rugului Aprins" elemente disparate şi uneori contradictorii, aşa cum au procedat anchetatorii de la un capăt la altul al procesului.

---

1. În dosarul deja menţionat, ff. 141–144, sub nr. 1273/29 VIII 1958, figurează „Descrierea pieselor" (confiscate la domiciliul dr. Voiculescu): „1. Piese litigioase: 2 caiete (ms.) cu poezii intitulate CCXXXIII şi CCXX" (e vorba despre numerotaţia în cifre romane a sonetelor shakespeariene).

Din recentele revelaţii ale unei *Cărţi Albe*, aflăm că un tabel strict secret, datând din martie 1975, al Consiliului Securităţii Statului relatează: „Voiculescu Vasile, în 1958, a fost trimis în judecata Tribunalului Militar de regiune militară Bucureşti pentru faptul că, în perioada celui de al doilea război mondial, a elogiat prin scrieri războiul antisovietic, iar după 23 august 1944 a scris poezii cu caracter mistic, duşmănos..."

Nu trebuie pierdut din vedere momentul precis al operației: 1958–1959, perioadă în care se desfășoară acțiunea de reducere forțată a vieții mânăstirești și religioase în general; un număr considerabil de trăitori în mânăstirile României au fost atunci expulzați.[1]

Întrebări inutile, spuneam. Din 1948 încoace, nimeni nu se mai întreba „de ce" au loc arestări, ci „dacă" cineva a fost deja arestat sau „când": era în joc desființarea unei întregi societăți civile. De fapt, procesul „Rugului Aprins" prezintă, ca atâtea altele, ceva mecanic, stereotip, indiferent față de omul viu, care, tocmai el, se afla sub judecată. Esența acuzării se rezuma la o culpabilizare virtual unanimă: nu instanței judiciare îi revenea sarcina de a fonda acuzația, ci acuzatului obligația de a-și dovedi nevinovăția.

Insistând până la limita scandalului, am putea spune că Grupul de la Antim își merita, într-un anume fel, învinuirea: cei ce-l alcătuiau erau oameni fundamental liberi, străini oricărei idei de capitulare, capabili să spună ***nu***. Suntem ispitiți să menționăm ultima rațiune a unei asemenea atitudini – deși nu știm dacă vom fi înțeleși:

---

1. În Occident, măsura a trecut practic neobservată. Cei câțiva reprezentanți oficiali ai Bisericii Ortodoxe Române negau ori se derobau de eventualele întrebări. La fel se va întâmpla mai târziu în ce privește distrugerea patrimoniului arhitectonic. De data aceasta însă, opinia publică apuseană a denunțat furia imbecilă a conducerii politice de la București, cu toate că autoritățile ecleziastice continuau să nege evidențele, atât acasă, cât și în străinătate. În 1956, un document larg difuzat, semnat de N. S. Hrușciov, recomanda, în fosta U.R.S.S., reluarea luptei împotriva „sentimentului religios".

aceşti oameni aveau încă sensul esenţial al onoarei (cel care, în alte locuri, e definitiv numit *l'honneur de Dieu*).[1] Considerentele „politice" sunt aici depăşite; e adevărat, pe de altă parte, că într-o lume modernă secularizată regimurile totalitare au fost singurele care, departe de a seculariza politicul, îl resacralizau...

Or, politicul, formal sau difuz, era domeniul cel mai puţin atrăgător pentru Grupul de la Antim. Dacă „starea lumii", apropiată sau globală, nu era trecută cu vederea, ea apărea ca pretext subaltern al unor reflexii metaistorice[2], iar nu ca obiect al dezbaterii politice. Războiul, abia încheiat, de pildă, se situa sumbru, ca de la sine, printre evenimentele întorsăturii de ciclu. Fluxul şi refluxul popoarelor reprezentau tot atâtea mişcări de transgresiune, în vederea redistribuirilor viitoare. Printre alte interpretări şi semnificaţii, comunismul putea apărea şi drept o inevitabilă, dar jalnică încercare de a extinde asupra unor teritorii umane „întârziate" o pseudomodernitate de origine occidentală. Fixate, ca printr-un tropism programat, pe acest obiectiv, ideologia şi practica comuniste se vor găsi, ele însele, inevitabil şi acut distanţate de evoluţia

1. Din întâmplare, am fost de faţă când, într-o zi, la el acasă, dr. Voiculescu a refuzat politicos, dar ferm să dea curs, prin '55–'56, invitaţiei unei importante figuri culturale a timpului de a deveni colaborator oficial al regimului.

2. Nu e vorba aici despre un artificiu semantic, despre un soi de *gadget* verbal. Ca sens, termenul vine de la Sf. Augustin şi din filozofia medievală, trece prin gânditorii germani – Spengler inclusiv – şi prin problematica unor intelectuali ruşi precum Bulgakov şi Berdiaev. *La longue durée* braudeliană i se poate alătura, într-o anumită măsură.

mentalității moderne, ce le va împinge încetul cu încetul într-o ciudată „arhaicitate" contemporană. Toate acestea le întrezăream: ceea ce ne înfiora însă până la angoasă era regresiunea forțată, înregistrată în toate domeniile realității umane, fără ca incontestabilele rătăciri și insuficiențe ale regimurilor anterioare să fie remediate. Un nou parvenitism, grosolan, își făcea drum până și – sau mai cu seamă – în domeniul culturii. Câte generații se vor irosi, ne întrebam cu strângere de inimă, până când gândirea critică va redeveni activă, descoperind din nou sensul jubilator al unei lumi deschise spre propria-i universalitate? Neostentativ și cu atât mai puțin provocator, un asemenea fel de a fi nu putea totuși trezi, pe atunci, decât nedumeriri și suspiciuni în jurul cercului de la Antim. Uneori chiar din partea celor apropiați.

[Or, măruntă ironie a unor epoci încălcite, când ele au devenit trecut, un efect de tip feedback îi conduce câteodată pe unii la o fictivă autoproiectare în „acele timpuri", de unde s-ar reîntoarce astăzi cu titlul (onorabil? interesat? fantasmatic? – mai degrabă de prisos) de fost „participant al Grupului de la Antim"... (Se pot reciti precizările de la nota 47.) Or, pe acest tărâm, nu se poate vorbi veridic de „comunitate" decât acolo unde e comun evenimentul prim și ultim care, în toți cei astfel reuniți, nu încetează a se vădi ca atare.]

Întrebări de principiu, spuneam: spinoase, dar inflexibile, ele devin mai ales operante în ceasul judecății, în pretoriu. Tot ce se întâmplă înainte, teatrul nocturn al arestării, interogatoriile, constrângerile de tot felul țintesc către frângerea rezistenței personale. *Puterea* – acesta e agentul

esențial. Determinările ulterioare – ideologie, politică, „patriotism" chiar – sunt tot atâtea travestiri. Sub haina lor, *Puterea* e mereu obligată să se verifice pe sine, în confruntări cu singurul și enigmaticul său adversar: conștiința. Cea care-l face pe om să poată spune: „da, da; nu, nu". Dacă am reuși să definim omul în afara conștiinței, nu ar rămâne mare lucru din el: abia atunci *Puterea* ar domni peste un simulacru de realitate. Utopie neagră și, evident, irealizabilă: de aceea, nu conteneşte să-și încerce realizarea. În fața unui asemenea tribunal, ființa și destinul omului se reduc la spațiul închis al socialului. Omului *de-finit*, îngrădit, epuizat prin social nu i se mai oferă alte referințe de viață, de sens: îngeri, constelații fixe, onoare personală... sunt forme excluse, nevăzute, deci neavenite. Și mai acut se confruntă cu asemenea moment cel învestit, prin identitatea lui, cu conștiința conștiinței: intelectualul, desigur, dar mai ales omul referit prin sacru.

Celălalt – supus, reeducat, raliat – avea voie să-și regăsească după aceea viața *normală*, admisă în limitele stricte ale vizibilității sociale controlate. Printre unii și alții au fost cazuri de abdicare: slujindu-se câteodată de alibiuri morale, patriotice, profesionale, au simțit poate, în acel moment, că se eliberează de o povară în sfârșit ridicată de pe suflet, povara propriei conștiințe. Ceea ce nu i-a împiedicat pe cei rămași cu conștiința întreagă să-i iubească mai departe și să-i asiste în mod lucid.

Revenim așadar la procesul lotului Rugul Aprins. În ceasul ultim al judecății, când inculpații și-au putut rosti cuvântul, s-a sculat Alexandru Mironescu și s-a adresat, aproape textual, tribunalului: „Nu am nimic de adăugat

în ceea ce mă priveşte. Nu cer nimic pentru mine. In schimb, vă cer să consideraţi prezenţa aici, ca învinuit, a doctorului Vasile Voiculescu. Vă rog să vă gândiţi că sunteţi pe cale de a condamna pe unul din marii poeţi şi oameni de cultură ai acestei ţări. Pentru el cer înţelegerea dumneavoastră; cer să se ia în considerare vârsta lui şi să fie pronunţată achitarea din partea tribunalului." Inutil să reamintim că dr. Voiculescu a fost nu numai condamnat şi închis, dar, în mod inexplicabil chiar pentru regimul acelor zile, supus unui tratament deosebit de sălbatic. Cât despre ceilalţi inculpaţi – nucleul Grupului de la Antim şi în primul rând părintele Daniel –, ei şi-au menţinut depoziţiile anterioare.[1]

În sfârşit, o ultimă întrebare. Tulburătoare. Deschisă dincolo de procesul Rugului Aprins – şi de altele asemănătoare –, ea rămâne suspendată într-un prezent încă nedesluşit. Dacă în acel timp total încătuşat libertatea

1. Părintele Stăniloae, deşi inclus judiciar în lotul Rugului Aprins, nu a făcut şi nici nu avea cum să facă parte din el. Documentele anchetei menţionează de altfel doar culpa de a fi „asistat în casa lui Alexandru Codin Mironescu la discuţii duşmănoase...". Arestarea lui tardivă (4 septembrie 1958) în raport cu a celorlalţi apare, în cursul anchetei, drept marginală. El însuşi, în „Cererea de recurs" (Dosar citat, vol. V), contestă învinuirile, se demarchează de restul acuzaţilor, invocă activitatea sa anterioară. Prin anii 1961–1962, dacă nu ne înşelăm, se puteau citi într-o publicaţie de propagandă a regimului – *Glasul Patriei* –, oficial trimisă peste hotare, articolele sale pline de aprecieri la adresa noii orânduiri. Se afla probabil încă în detenţie sau la scurt timp după eliberare: a fost eliberat în 1962 şi repus imediat în drepturi, bucurându-se chiar de anumite onoruri.

sucomba, juca travestită sau se interioriza trecând dincolo de văzut, întrebările triste, grave apar *după* aceea. Atunci când ea revine, având din nou posibilitatea deschisă de a mărturisi: fie şi propria-i cădere. Mai ales în cazul celor învestiţi, cum am spus, cu sacerdoţiul conştiinţei. Ascunzându-se în tăcere, ocolind şi acum adevărurile, sugerând că „nu s-a întâmplat nimic", nu riscă ei oare să dea, dimpotrivă, măsura abisală a ceea ce s-a întâmplat: cu conştiinţa lor, cu conştiinţa noastră?

*

După ieşirea din închisoare, izgonit din propria-i locuinţă, cu manuscrisele şi cărţile împrăştiate – poate definitiv pierdute[1] –, dr. Voiculescu a trecut din viaţa aceasta la 26 aprilie 1963, în casa fiului său, Ion. Alexandru Mironescu a decedat, în parte ca urmare a detenţiei, la 20 ianuarie 1973. Părintele Benedict Ghiuş s-a stins la mânăstirea Cernica în ziua de 12 iunie 1990. Cât despre

1. Reluăm precizările dlui Marius Oprea (*Securitatea şi scriitorii: Dosarul Vasile Voiculescu*), referitoare la sfârşitul pământesc al dr. Voiculescu: „Secţia militară a Tribunalului Suprem nu luase în considerare cererea poetului de a nu-i fi confiscată şi risipită biblioteca. [...] Ca urmare a reabilitării, în 10 septembrie 1968, Ion Voiculescu cere din nou poeziile tatălui său, reţinute la Securitate. În 28 octombrie 1968, poeziile lui Vasile Voiculescu sunt în sfârşit eliberate, după ce fuseseră fotocopiate în prealabil.[...] Caietul cu scoarţe negre, cuprinzând circa 250 de poezii manuscrise ale poetului, după ce a fost zăvorât vreme de douăzeci de ani în arhiva Securităţii, a dispărut în împrejurări misterioase în 1973, la moartea lui Ion Voiculescu."

părintele Daniel (Sandu Tudor: îl numim astfel pentru ultima dată), el a murit la Aiud, în aprilie 1963, arzând literalmente orice urmă înapoia lui. Căutările ulterioare, încercările de a descoperi alte indicii despre sfârşitul său – o menţiune în registrele închisorii sau, eventual, locul înhumării – nu au condus nicăieri: trecere desăvârşit împlinită.

III. MAESTRU ŞI DISCIPOL ÎN RĂSĂRITUL CREŞTIN

Cuvânt esențial (am fi ispitiți să spunem „suveran") al spiritualității ortodoxe[1], noțiunea de Părinte spiritual prezintă toate caracteristicile unei valori centrale, ireductibile. Nici o definiție nu ar fi în stare să o conțină, și cu atât mai puțin să o epuizeze. Nu pentru că s-ar adăposti îndărătul unei interdicții exterioare (ea marchează, dimpotrivă, vârful cel mai avansat al lucrării Duhului în „lume"), ci fiindcă – element integrant al tradiției vii – constituie „locul" infinit delicat și discret al transmiterii (*parádosis*) acesteia. Experiența trăită, grea de cunoaștere, e aici fundamentală; din ea decurge expresia conceptuală sau simbolică, asemenea, de cele mai multe ori, unui cifru ce o semnalează și o sustrage, totodată, privirilor din afară.[2]

1. În acest text, termenii de *Biserică a Răsăritului, spiritualitate răsăriteană, ortodoxă* și, în genere, *răsăritean* se referă la Biserica Ortodoxă a Răsăritului (de tradiție bizantină).

2. Linia unei filiații spirituale sau transmisia unei moșteniri de viață și doctrină sunt jalonate prin semne ce se cer „citite": o aluzie simbolică la viața de rugăciune interioară, în *Apoftegmele Părinților pustiei* (*Pateric*), o *Viață de sfânt* – tratat criptic de contemplație – scrisă de fiul spiritual sau de un ucenic avizat, o reprezentare iconografică.

Cea mai potrivită cale de apropiere continuă să rămână, poate, aceea care însoţeşte, ca dinlăuntru, traseul unei moşteniri spirituale transmise de Părinţii cu nume bine cunoscute şi des invocate: lor li se cade să facă transparentă această moştenire şi să ne facă să presimţim astfel sensul şi funcţia Părintelui spiritual sau, mai bine zis, imaginea şi lucrarea sa în Duh.

Părinţii pustiei (secolul al IV-lea) ne oferă, cert nu din întâmplare, atât cuvântul, cât şi realitatea în prima lor strălucire. Dacă e adevărat că pustia reprezintă, dincolo de expresia ei geografică, o categorie ascetică inerentă oricărei experienţe spirituale, pustia Părinţilor semnifică mai ales un nou punct de pornire, un reînceput, altfel spus, o nouă *naştere*. Aceea a „neamului nou al călugărilor" (Sf. Ioan Cassian), reluând, în inima pustiei (*ad interiora deserti*) peregrinarea mistică a unei Biserici care, după epoca martirilor, era acum pe punctul de a se instala în noul imperiu, fondat pe cetatea lui Constantin: nu pentru a contesta sau a dubla Biserica (monahismul răsăritean nefiind esenţialmente o „instituţie"), ci pentru a perpetua înlăuntrul ei o mutaţie al cărei tip va fi întruchipat de Părintele spiritual.

O mutaţie pe care, cu riscul tautologiei, trebuie să o numim „spirituală" (*pneumatică*): Părintele e, în primul rând, omul devenit el însuşi pneumatic, în sensul foarte realist al termenului – acela în care, la înălţime unică, Duhul Sfânt izvorăşte din trupul lui Christos mort şi înviat. Avem aici o „referinţă" ultimă de care nici o imagine ori traducere conceptuală nu ar fi în stare să dea seamă, arse cum sunt de proximitatea cu această „advenire". E o

referință care semnifică – în „nimicirea" Fiului prin *kenoză* (*cf.* Filipeni 2, 7) și în „retragerea" Tatălui prin îndepărtare („...pentru ce m-ai părăsit?") – o nouă manifestare a Treimii, manifestarea Duhului, ca „ascuns" al relației lor: însuși Duhul e cel ce atinge, de acum înainte, omul, ca principiu al unei cunoașteri transfigurate și ca posibilitate a unei vieți noi, „eliberate". Riscăm să nu mai surprindem misterul esențial al paternității spirituale dacă o situăm în afara orizontului pascal al Duhului Învierii, cel care manifestă filiația dinainte de veșnicie a lui Christos în Tatăl și transfigurează totodată plinătatea ființei: „Dorința mea pământească a fost răstignită... și în mine nu mai e foc iubitor de materie. În mine e apa cea vie care șoptește înăuntrul meu: «Vino la Tatăl»" (Sf. Ignatie al Antiohiei, Teoforul, *Scrisoarea către Romani* 7, 2-3). „Omul Duhului" săvârșește tainic planul însuși al Dumnezeului Celui Viu, al „Tatălui ceresc": venirea Sa eschatologică în creatură, întoarcerea în El a creaturii reîmpăcate. „Omul duhului" împlinește, prefigurează, comunică – asumă, la limită, demnitatea ontologică a icoanei: „Precum înainte de venirea văzută și în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea spiritual la Patriarhi și la Prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui, tot așa și după această sosire, vine nu numai în cei ce sunt încă prunci, nutrindu-i duhovnicește și ducându-i spre viața desăvârșirii cea după Dumnezeu, ci și în cei desăvârșiți, desemnându-le de mai-nainte, în chip ascuns, forma venirii Lui viitoare ca într-o icoană (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capetele gnostice, Suta a doua*, 28).

Apropriere eschatologică a Duhului; dezapropriere de sine prin cruce: una nu e cu putință fără cealaltă. Crucea, al cărei sens ascetic nu e bineînțeles niciodată uitat, intervine, mai ales începând cu anumite etape ale căutării spirituale, ca un veritabil „agent" de gnoză contemplativă, de „transcendere" – *metánoia* – a intelectului. Așezată sub semnul focului, matricea pustiei smulge încetul cu încetul sufletul din dispersia și limitările sale native și, din flacără în flacără, îl plăsmuiește din nou, în Duhul Sfânt. Îi datorăm lui avva Longhin, un Părinte al pustiei, formula înaltă a „dobândirii Duhului" (pe care o vom regăsi la celălalt capăt al filonului tradițional, la stareții ruși ai secolului al XIX-lea): „Dă sânge și ia Duh!" (δὸς αἷμα καὶ λάβε πνεῦμα, *Pateric, Pentru avva Longhin*, 6).[1] Nu e vorba aici de o iscusită metaforă, ci de corelația vitală cu Crucea Domnului său: Părintele spiritual rămâne martorul transcendenței christice în cele trei dimensiuni ale antropologiei, cosmosului și „teologiei". La limită, funcția lui ține de charismă: ea poate să se manifeste oriunde o va suscita Duhul, chiar și în afara unei ascendențe vizibile.

Paradigma sa vie va răsări, în zorii pustiei, în persoana sfântului Antonie cel Mare. În ziua când, părăsind mormântul primei sale retrageri ascetice, se afundă în singurătatea absolută a pustiei, el nu știe încă de cei douăzeci de ani pe care îi va petrece acolo pentru a fi inițiat în *misterele* Duhului „ca în adâncul cel mai lăuntric al unui

1. Cuvintele *Părinților* sunt traduse după *Pateric* (*Apoftegmele Părinților pustiei*), tipărit de Episcopia Alba Iulia, 1990.

sanctuar". Va reveni, schimbat în sine însuşi aşa cum Dumnezeu l-a cunoscut, aşa cum, în curând, îl vor cunoaşte fiii şi fraţii săi: „Ziceau unii pentru avva Antonie că era purtător de Duh, dar nu voia să grăiască pentru oameni (*Pateric, Pentru avva Antonie*, 32). Totuşi, de îndată ce se apropiau, aceştia îşi dădeau seama că: «Domnul dăruia atâta putere şi dulceaţă cuvintelor lui, încât ele mângâiau pe necăjiţi şi împăcau pe cei aflaţi în mare vrajbă". [...] „Ci cele ce se făceau în lume şi cele ce aveau să vină, le vestea»" (*ibid.*).

Aceste două ultime trăsături, foarte discret menţionate, atrag atenţia asupra unei alte componente intime a paternităţii spirituale. Ea se leagă, prin conaturalitate, de profeţie – înţeleasă în adevărul ei propriu: nu divinaţie, ci descifrare a planului divin, cunoaştere vie a voinţei lui Dumnezeu în cazuri precise, *cardiógnosis* (scrutarea inimilor), cuvânt oracular.

Rhéma – aşa se numeşte, în limbajul pustiei, cuvântul „proferat cu autoritate" al Părintelui, pe care fiul spiritual îl primeşte – dincolo de intelecţie şi chiar de tema propusă meditaţiei – ca pe un vehicul al harului, ca pe o sursă de energie transfiguratoare: „Avva, Părinte, spune-mi cuvânt din care să trăiască sufletul meu!" Ucenicul are nevoie de el pentru ca să trăiască din duhul însuşi al Părintelui, comunicat printr-un cuvânt de foc, un cuvânt activ în măsura în care va găsi deschisă, simetrică deschiderii de unde provine, interioritatea ultimă a inimii ţintite.

În fond, ceea ce e neîncetat activ în acest „cuvânt", ceea ce transmite el, făcându-şi necontenit drum până în adâncurile fiinţei, izvorăşte, purcede dintr-o operaţie

originantă a Duhului, perceput ca „har". Pe calea spirituală, totul începe, s-ar putea spune (şi se împlineşte) prin „dorul lui Dumnezeu". Dor în care trebuie să-l descifrăm pe „Dumnezeu care ne doreşte": energia Sa increată e cea care găseşte „dintotdeauna" pe cel ce, la un moment dat, va porni la drum către El. Dor în care trebuie să citim, de asemenea, „omul doritor de Dumnezeu", cu libertatea încordată până la capăt spre El. Cei doi împlinind astfel, în unitatea „harului-dorinţă", un traseu în care previzibilul şi neaşteptatul se îmbină; acestea scandează împreună ritmul „staţiunilor" şi al întâlnirilor: „Caută, mai întâi de toate, însoţirea cu cei ce sunt de o aceeaşi taină cu tine" (Isaac Sirul).

Apoftegmele subliniază această misterioasă interacţiune, condiţie vitală pentru *rhéma* paternă: „Au venit la avva Fillic (Felix) nişte fraţi, care aveau cu ei câţiva mireni şi i s-au rugat lui să le spună un cuvânt. Iar bătrânul tăcea. Şi fiindcă mult îl rugau, le-a zis lor: cuvânt voiţi să auziţi? Şi i-au zis: da, avvo. Deci a zis bătrânul: acum nu este cuvânt. Când întrebau fraţii pe bătrâni şi făceau cele ce le zicea lor, Dumnezeu le da cum să grăiască. Dar acum, fiindcă întreabă şi nu fac, Dumnezeu a luat harul cuvântului de la bătrâni şi nu mai găsesc ce să zică, fiindcă nu este cel ce să lucreze. Şi auzind fraţii acestea, au suspinat, zicând: roagă-te pentru noi, avvo!" (*Pateric, Pentru avva Fillic*, 1). De partea sa, avva trebuie să-şi vegheze liniştea interioară, viaţa omului ascuns al inimii (*homo cordis absconditus*, *cf.* I Petru 3, 4), fugind de „slava care vine de la oameni"; condiţie fără de care, în ciuda isprăvilor ascetice şi a admiraţiei ucenicilor, charisma de Părinte spiritual

nu îi va fi recunoscută. Aşa, „un oarecare Evloghie, preot şi pustnic mare" menţionat foarte potrivit de *Apoftegme*: „Evloghie oarecare, ucenic fiind al fericitului Ioan arhiepiscopul, preot şi pustnic mare, postind din două în două zile, iar de mai multe ori şi toată săptămâna petrecând, mâncând numai pâine şi sare, se slăvea de oameni. Acesta s-a dus la avva Iosif la Panefo, nădăjuind să vadă ceva mai multă asprime de viaţă la dânsul. Şi primindu-l pe el bătrânul cu bucurie, orice a avut a pus ca să facă mângâiere şi i-au zis lui ucenicii lui Evloghie: nu mănâncă preotul afară de pâine şi sare; iar avva Iosif tăcând mânca. Şi petrecând trei zile, nu i-au auzit pe ei cântând sau rugându-se, că era ascunsă lucrarea lor. Şi au ieşit nefolosindu-se Evloghie cu ucenicul său. Iar după iconomie s-a făcut negură şi rătăcindu-se s-au întors la bătrânul. Şi mai înainte de a bate ei în uşă, i-au auzit pe ei cântând şi, stăruind el mult, mai pe urmă au bătut în uşă. Iar aceia, tăcând din cântarea de psalmi, i-au primit cu bucurie. Şi pentru arşiţă, au turnat ucenicii lui Evloghie apă în vas şi i-au dat lui. Şi era apa amestecată cu apă de mare şi de râu şi nu a putut să o bea. Şi venind întru sine a căzut înaintea bătrânului, voind să ştie petrecerea lor, zicând: avvo, ce este aceasta, că întâi nu cântaţi, ci acum după ce ne-am dus noi. Şi vasul de apă, acum luându-l, am aflat apă sărată. Zis-a bătrânul: fratele este nebun şi după amăgire o au amestecat cu apă de mare. Iar Evloghie îl ruga pe bătrânul voind să ştie adevărul. Şi i-a zis lui bătrânul: acel mic pahar de vin era al dragostei, iar apa aceasta este pe care o beau fraţii întotdeauna. Şi l-a învăţat pe el deosebirea socotelilor şi a tăiat de la el toate cele

omeneşti. Şi s-a făcut iconomicos şi pogorâtor. Şi după aceea mânca toate cele ce i se puneau înainte. Şi s-a învăţat şi el să lucreze în ascuns. Şi a zis bătrânului: negreşit, întru adevăr este lucrarea voastră" (*ibid., Pentru Evloghie preotul*). Chiar de la începutul pustiei, Antonie înfruntase – biruitor însă – încercarea: „Odată avva Antonie a primit scrisori de la împăratul Constantin ca să meargă la Constantinopol şi socotea ce să facă. Deci a zis către avva Pavel, ucenicul lui: oare, trebuie să merg? Şi a zis ucenicul: de vei merge, Antonie te vei chema; iar de nu vei merge, avva Antonie" (*ibid., Pentru avva Antonie*, 33).

Paternitatea spirituală nu ţine deci de „formaţie" sau de „educaţia novicilor" în sensul încetăţenit al cuvântului. Aşa cum nu e o etapă preliminară, pe scara evoluţiei monastice, către instituirea „Regulii monahale", tot aşa nu constituie un succedaneu al acesteia: e o cale spirituală în sine. Ca atare, dincolo de ambianţa strict monahală a pustiei, aventura Părinţilor rămâne strict orientată către viitoarea ei funcţie universală: la limită, natura umană însăşi începe, sub „îndrumarea" lor, călătoria în Dumnezeu.

De-a lungul acestei itineranţe, Părintele spiritual rămâne mai degrabă mistagogul decât legiuitorul: „Să te faci lor pildă, iar nu dătător de lege" (*ibid.*, *Pentru avva Pimen*, 173). Cuvântul lui ţâşneşte – am spus-o – „dintr-o tăcere care participă la tainele veacului ce va să vie, în vreme ce vorbele sunt ale veacului de acum" (Sf. Isac Sirul) şi în acea tăcere se va exersa călugărul să intre. „Dacă nu ştiu să se folosească de tăcerea mea" lămureşte un avva din pustie ucenicului, după plecarea dezamăgită a oaspeţilor veniţi să-l întrebe, „nu au să se folosească nici de

cuvintele mele." Celui ce presimte cu adevărat un avva, singură vederea lui îi este de ajuns: „Trei părinți aveau obiceiul, în tot anul, de mergeau la fericitul Antonie. Și cei doi îl întrebau pentru gândurile lor și pentru mântuirea sufletului, iar al treilea totdeauna tăcea, neîntrebându-l nimic. Iar după multă vreme i-a zis avva Antonie lui: iată, atâta vreme ai de când vii aici și nimic nu mă întrebi! Și răspunzând fratele, i-a zis: destul îmi este numai să te văd, părinte" (*Pateric, Pentru avva Antonie*, 29).

Pentru că, subîntinsă de Duh, relația părinte–fiu ține de o ordine spirituală care străbate de-a curmezișul alcătuirea aparentă a lumii. *Avva* nu e numit „bătrân" sau „stareț" în virtutea „vârstei înaintate și a părului alb ce împodobește capul său" (Sf. Ioan Cassian), ci a experienței dobândite în „puterea" Duhului; ea e cea care, independent de numărul anilor și adeseori fără voia sa, îl instituie drept *Părinte*: în invizibilul credinței, el va putea asuma de acum înainte maturizarea vizibilă a fiilor săi. „Zis-a oarecând avva Moise către fratele Zaharia (ucenicul său): spune-mi, ce voi face? Și auzind, s-a aruncat pe sine jos la picioarele lui, zicând: tu mă întrebi, părinte? Zis-a lui bătrânul: crede mie, fiule Zahario, că am văzut pe Duhul Sfânt pogorându-se peste tine și dintru aceasta sunt silit să te întreb" (*ibid.*, *Pentru avva Zaharia*, 3).

Aceste răsturnări de relații pe care am fi tentați să le considerăm „ierarhice", dezmințirea astfel adusă tendințelor noastre clasificatoare sunt purtătoarele unui mesaj, criptat poate, însă foarte precis articulat. Am lăsat deja să se înțeleagă, în primul rând, că, dacă transmiterea paternității spirituale – cu totul distinctă de „păstorirea sufletelor"

sau de practica confesională – revine, într-un anume sens, tradiției monastice, ea nu se limitează în nici un caz la această opțiune: Antonie, el însuși, n-a primit el știre despre „un mirean din mijlocul cetății Alexandriei" (cizmar de felul său, după o versiune a *Apoftegmelor*), „care îl întrecea în statură duhovnicească și cânta în fiecare zi imnul îngerilor împreună cu cetele cerești"? Legătura – țesută din rigoare și gingășie laolaltă – dintre „maestru" și „discipolul" său (și dincolo de indispensabila exercitare a experienței primului, ca „vechi" în asceză), legătura aceasta ne obligă să descoperim o lucrare de o cu totul altă înălțime: ea instaurează un fel de „spațiu", unde, în afara oricărui normativ rigid sau legalist, discipolul pătrunde, înaintează, zi după zi, în prezența maestrului („...destul îmi este numai să te văd, părinte") pentru a-și atinge în mod liber un „sine" infinit mai vast și mai luminos decât strâmtul „eu" al fostei sale identități. Tot atât minune cât și mister, ordonate înlăuntrul libertății-suflu a Duhului: „Cei ce sunt fii în Duh se preschimbă, la școala părinților liberi, în fii liberi ca voință, pe care părinții îi plăsmuiesc în Dumnezeu, prin cuvânt și viață. Harul Duhului pricinuiește, într-adevăr, nașterea voinței libere la cei ce nasc și la cei ce sunt născuți în Duh." (Maxim Mărturisitorul, PG 90, 528 C)

Există însă o facultate charismatică prețioasă între toate, în care puterea Duhului devine „limpezime fără umbre": e *diácrisis*, deosebirea duhurilor. Marele Antonie nu șovăise să o arate, la capătul unui memorabil colocviu cu ceilalți „bătrâni" ai pustiei, ca pe lumina suverană a spiritului, aceea care dă pace și autenticitate celorlalte virtuți; care,

singură, îngăduie păstrarea echilibrului şi a libertăţii atât în ispită şi încercare, cât şi sub revărsare de har. Fără ea, nu ar mai fi cu putinţă practica acestei „ştiinţe a ştiinţelor" şi „arte a artelor" care e paternitatea spirituală; fără ea nu ar fi nicicum cu putinţă să te călăuzeşti pe tine sau să-ţi călăuzeşti fiii spirituali către „fericita *apátheia*" (eliberarea de pasiunile negative), „pârgă a Învierii". Spiritul celui ce a primit deosebirea duhurilor atinge starea de *veghe* (*népsis*: sobrietate, starea de trezvie a sufletului), reconciliind opoziţia subalternă dintre „acţiune" şi „contemplaţie". („Fără o mare pază a minţii" învăţa avva Agathon, „omul nu sporeşte, nici măcar într-o singură virtute.") Exersat în diagnosticarea *iluziei* (această antirealitate proiectată pentru a te pierde în tine însuţi), el îşi va cruţa fiul de experienţa ei, cu o vorbă sănătoasă de duh, ca şi prin paradoxul ce răstigneşte intelectul. Îşi închipuie unul că a atins stadiul de anahoret experimentat? „Un frate oarecare, fugind în pustie şi luând chipul cel călugăresc, s-a închis zicând că este sihastru. Auzind părinţii, au venit să-l izgonească şi i-au dat canon să umble pe la chiliile monahilor şi să facă metanie, zicând: iertaţi-mă, că nu sunt sihastru, ci nou începător!" (*ibid.*, XXV, 28). Un frate stăruie să aibă dreptate cu orice chip în faţa altuia? Părintele său îl va sili să rostească *Tatăl nostru*, înlocuind cuvintele adevărate cu o formulă inventată ad-hoc: „Facă-se voia mea"... E unul prea scrupulos, ca acel frate care, împiedicat să binecuvânteze cu dreapta, întreabă pe marele Varsanufie dacă nu e necuviincios să o facă cu stânga? Îşi va atrage următorul răspuns: „Eu, până la poruncă nouă, când vreau să fac semnul crucii asupra dreptei mele, îl fac cu stânga." Îşi simt unii vocaţie de „moralişti" şi

rigorişti, ca bătrânii ce au venit la avva Pimen şi i-au zis: „De vom vedea pe fraţi că dormitează în biserică, voieşti să-i îmboldim ca să fie treji la priveghere?" Vor primi drept răspuns din partea Părintelui consultat în această împrejurare: „Eu cu adevărat de voi vedea pe fratele că dormitează, pun capul lui pe genunchii mei şi-l odihnesc" (*ibid., Pentru avva Pimen*, 92). În spatele tuturor acestora stă însă un adevăr grav al experienţei: „Bătrânii au spus: Dacă vezi pe vreun tânăr că, din voia proprie, urcă la cer, apucă-l de picior şi trage-l în jos; căci altfel, nu-i va fi spre folos."

Sufletul Părintelui îşi dezvăluie astfel, din ce în ce mai limpede, din ce în ce mai puternic, taina: e un suflet care arde de *iubire*. O iubire fără limită asignabilă, dar nu şi impersonală, prin aceasta, îl locuieşte: iubire „liturgică", mântuitoare, celebrând binecuvântarea Dumnezeului–Iubire căreia nimeni şi nimic nu i se sustrage. („Eu nu mă mai tem de Dumnezeu" spunea avva Antonie, „ci îl iubesc pe El. Că dragostea scoate afară frica.") „Semnul celor ce au atins desăvârşirea, acesta este: dacă ar fi aruncaţi în flăcări de zece ori pe zi, pentru iubirea de neamul omenesc, încă ar găsi că nu este de ajuns." Sunt cuvinte ce vin de la un uriaş al pustiei, Isaac Sirul (secolele VI–VII); şi nu trebuie să ne mire dacă, pentru a descrie comuniunea de iubire în care trăieşte, el atinge accente „euharistice": „Ce este o inimă iubitoare? E o inimă care se înflăcărează de iubire pentru firea întreagă, pentru oameni, pentru păsări, pentru fiare, pentru diavoli, pentru toate făpturile. Cine are inima aceasta nu-şi poate aminti sau vedea o făptură fără ca ochii să nu i se umple de lacrimi, pentru nețărmurita milă ce îi cuprinde inima. Iar inima

i se înmoaie şi nu poate îndura, fie că vede ori aude de la alţii, nici o suferinţă, nici cea mai neînsemnată durere pricinuită unei făpturi. Iată de ce, un om ca acesta nu încetează să se roage şi pentru fiare, pentru vrăjmaşii Adevărului, pentru cei ce fac răul, ca toţi să fie păziţi şi să se curăţească. Se roagă chiar şi pentru şerpi, împins de o milă nesfârşită, care se trezeşte în inima celor ce se aseamănă lui Dumnezeu."

S-ar putea, eventual, discuta asupra „implicaţiilor dogmatice" ale unei atare afirmaţii, însă ea nu prezintă dificultăţi dacă e primită cu „discernământ". Deoarece iubirea aceasta nu e, în sine, decât strălucirea de nestins a unei vieţi de rugăciune, în care inima profundă a ajuns să se statornicească: rugăciunea însăşi a inimii. De aceea, fără ca „istoric" să se suprapună, tradiţia isihastă şi paternitatea spirituală îşi corespund totuşi cu necesitate: numai centrate pe rugăciunea inimii, moştenirea Părinţilor spirituali şi ştiinţa lor interioară îşi taie un drum de-a curmezişul timpului obiectivat, suspendate, fixate de semnele ascunse ale timpului charismatic.

Dacă, de-a lungul acestui pelerinaj, realismul dur al tradiţiei spirituale răsăritene a îndepărtat mereu mirajul unei contemplaţii fixe şi permanente, el nu s-a temut, dimpotrivă, să numească – în *parrhesía* – starea limită şi totodată normală, acordată spiritualului. Destul de rebelă la o traducere exterioară (*parrhesía*: îndrăzneală filială, certitudinea împlinirii celor aşteptate[1]), această vocabulă

1. Termenul intervine înainte de a se rosti, în liturghia bizantină, rugăciunea domnească; el pregăteşte chemarea lui Dumnezeu ca Tată: „Şi dă-ne nouă, cu îndrăznire (*meta parrhesias*) fără de osândă să te chemăm pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată..."

(netrimițând spre o experiență discontinuă, „extatică", ci spre continuitatea de prezență înaintea Feței lui Dumnezeu) dă seamă despre „normalitatea" cu care Părintele spiritual, de la figurile pustiei și până la starețiii zilelor noastre, trăiește tainele negrăitei Treimi („De va voi omul", repeta avva Alonie, „de dimineață până seara ajunge în măsură dumnezeiască"), își face fiul să participe, în momentul potrivit, la plinătatea dătătoare de viață a Duhului (asemenea lui Serafim din Sarov în secolul al XIX-lea) sau intră în dispută, pentru el, cu Dumnezeu însuși („A fost odată ispitit Avraam, ucenicul lui avva Sisoe, de un drac. Și a văzut bătrânul că a căzut. Dar sculându-se, și-a întins mâinile către cer, zicând: Dumnezeule, voiești, nu voiești, nu Te voi lăsa de nu-l vei tămădui. Și îndată s-a tămăduit ucenicul" (*ibid., Pentru avva Sisoe*, 12).

*

Astfel apare, sumar evocată, la obârșia ei chiar, spiritualitatea Părinților, a cărei filiație se va perpetua în secolele următoare în Egipt, Sinai, Palestina și Siria, Capadocia și Bizanț. Chiar dacă în ochii „generației prezente" (un prezent care e dintotdeauna: avva Antonie nu declara el deja: „Dumnezeu nu îngăduie războaiele peste neamul acesta – «generația prezentă» – ca peste cei vechi, căci știe că sunt slabi și nu pot suferi" – *ibid., Pentru avva Antonie*, 25) adevărații Părinți spirituali devin din ce în ce mai rari (în secolul al VI-lea, după sfântul Varsanufie, „pământul număra trei oameni desăvârșiți înaintea lui Dumnezeu, care întrecuseră măsura omenească și primiseră

puterea de a lega şi dezlega: Ioan la Roma, Ilie la Corint şi un altul în eparhia Ierusalimului", unde trăia Varsanufie însuşi), nume foarte mari parcurg primul mileniu până la sfârşitul său. Intenţia de a-i cita pe toţi ar fi zadarnică. Deseori, ei se înşiruie într-o veritabilă filiaţie a Duhului (Macarie naşte pe Ammona, Ammona naşte pe Sisoe... Arsenie naşte pe Daniel...), jalonând totodată curentele doctrinei trăite. În Sinai, enclavă mistică fidelă Rugului Aprins şi focului lui increat, vor trăi Sfântul Ioan Scărarul şi Isihie din mânăstirea Rugului (βάτος), pentru a nu-i numi decât pe aceştia; în pustia Gazei şi a Iudeii, în Palestina, Sfântul Sava, Sfântul Varsanufie şi Ioan proorocul, Sfântul Dorotei... Din Bizanţ ne vine însă, la încheietura mileniilor, numele şi lumina Sfântului Simeon Noul Teolog (949–1022), în care *patér pneumatikós* atinge un grad rar de conştiinţă „teologală": „Cine nu a primit botezul Duhului nu s-a născut la viaţa duhovnicească: după har, el nici nu există şi nu e în stare de nimic, mai ales să nască fii duhovniceşti, fiind el însuşi încă nenăscut" (*Viaţa*, scrisă de Nichita Stithatul, Ed. Hausherr, Roma, 1928, p. LXXX). Tot el e cel care justifică „portretul spiritualului" alcătuit de ucenicul său Nichita Stithatul (acesta cedând totuşi întru câtva gustului pentru sistem): „Semnul desăvârşirii, mulţumită căruia îl recunoaştem pe omul desăvârşit, ajuns la măsura staturii lui Christos, în întregime (stăpânit) de Duhul Sfânt, este gnoza superioară, din care vine (aptitudinea) pentru funcţia de teolog, aceea de a scruta adâncimile lui Dumnezeu, de a rosti în mijlocul Bisericii lui Christos cuvinte bune, izvorâte dintr-o inimă bună, de a lămuri dificultăţile pildelor, ghiciturilor

şi cuvintelor ascunse ale Duhului, de unde urmează previziunea şi prevestirea lucrurilor ce au să vină: din care (gnoză) se trag descoperirile, viziunile în stare de veghe sau de somn; din care vin extazul intelectului, simţirea frumuseţii ascunse a împărăţiei cerurilor, descoperirea tainelor lui Dumnezeu, dorinţa de a fi unit cu Christos şi părtaş vieţii puterilor de sus, pofta de a te desfăta de bunătăţile păstrate celor sfinţi, precum şi contemplaţia dumnezeieştii lumini a slavei lui Dumnezeu, după cuvântul sfânt care zice: «Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.»" (Nichita Stithatul, *Cuvânt prin întrebare şi răspuns*, Ed. Hausherr, *Or. Christ.*, XII, 1928, p. XXIV.)

Simeon Noul Teolog e, de altfel, prezent într-un punct de cotitură pentru tradiţia spirituală a Orotdoxiei răsăritene. De-a lungul multor secole, aceasta găsise în lumea bizantină spaţiul creşterii şi expansiunii sale. Or, către secolele X–XI, Imperiul de Răsărit îşi începe declinul. Sub presiunea convergentă a Islamului, pe de o parte, şi a Occidentului, pe de alta, corpul său istoric se dizlocă; timpul bizantin se interiorizează, pregătindu-se să devină esenţialmente *Tradiţie*. O fâşie de pământ a Peninsulei Chalcidice, înaintând în apele mării Egee, însemnată deja de o protoistorie sacră, va deveni de acum înainte, pentru această *Tradiţie*, pământul de elecţiune al vieţii spirituale, creuzetul unei aprofundări contemplative şi doctrinare: sfântul Munte al Athosului. Către ea se varsă acum – după providenţiala reorganizare a incintei sale monastice de către Sfântul Atanasie Athonitul (1063) – diversele curente, filoane şi filiaţii spirituale ale tradiţiei Bisericii; aici vor

veni, iarăşi, pentru a fi iniţiaţi, maeştrii spirituali ce vor purta „lucrarea ascunsă" (κρύπτη μελέτη) a Duhului în noile pământuri ortodoxe (la slavii de sud, în teritoriile româneşti, în Rusiile Kievului şi Novgorodului). Mai bine cunoscută în Rusia, sub raportul devenirii sale istorice, tradiţia Părintelui spiritual înfloreşte aici în secolul al XI-lea graţie Sfântului Antonie (călugăr la Athos) şi Sfântului Teodosie din mânăstirea Pecerskaia („a peşterilor") de lângă Kiev, „primele mari făclii aprinse în numele pământului rusesc înaintea chipului universal al lui Christos". În curând, flacăra lor va aprinde Rusia, până la extremitatea sa boreală (Tebaida nordului); dar numele nenumăraţilor spirituali ce se vor succeda nu e cu putinţă a le aminti, până la cel ce va rămâne, pentru vremea sa, „marele stareţ": Nil Sorski (1433–1508). De la Athos, pe atunci în plină înflorire isihastă, unde petrecuse, el aduce în singurătatea sa de peste Volga duhul sărăciei şi al renunţării, tradiţia vie a rugăciunii inimii şi paternitatea spirituală, compasiunea „care îl făcea să îndure suferinţele celuilalt ca şi cum ar fi fost el însuşi pătimitorul" (la drept vorbind, această ultimă trăsătură, întâlnită deja printre charismele Sfântului Antonie cel Mare, e în mod deosebit caracteristică pentru sufletul religios rus: ea îşi va găsi la stareţii ruşi expresia culminantă). Combătută de susţinătorii unui monahism rigid instituţionalizat (Iosif al Volokalamskului), solidar cu noul stil politic al Rusiei moscovite, moştenirea lui Nil Sorski cunoaşte o lungă perioadă de ocultare: ea va renaşte la sfârşitul secolului al XVIII-lea, pe urmele stareţului Paisie Velicikovski.

Acesta din urmă ivit, el însuşi, la o altă cotitură a Tradiției[1]. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în fața apariției omului „modern" şi a angoasei sale, o redresare a doctrinei şi a vieții spirituale se anunță în jurul Sfântului Munte. Publicarea, de către Nicodim Aghioritul, călugăr de la Athos, a *Filocaliei* (Veneția, 1782) manifestă şi consacră totodată această readaptare. Florilegiul filocalic, recapitulând Părinții marii tradiții neptice (a *trezviei*) şi isihaste, constituie, pe lângă documentul patristic, un instrument cu triplă funcțiune: metodă a rugăciunii interioare, carte a Părintelui spiritual, însoțitor de drum pe căile apostolatului charismatic (ceea ce va fi comoara *Pelerinului rus*[2]). Viitorul său istoric rămâne legat de numele starețului Paisie Velicicovski (1722–1794). El este cel ce va incarna, pentru epoca sa, tipul Părintelui spiritual. Născut la Poltava (Ucraina), Paisie „evadează" din Academia teologică de la Kiev, unde îşi urma studiile, şi porneşte în căutarea Părintelui spiritual şi a „locului inimii". Va sfârşi prin a le găsi, după multe peregrinări, în sihăstria de la Poiana Mărului din Muntenia, unde va întâlni pe al său avva: starețul Vasile („Când duci lipsă de un Părinte duhovnicesc", va spune acesta, „cu durere

1. De văzut articolele noastre: „L'Avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine", în *Istina* (Paris, 1958, n. 3-4), şi „Reflexions sur les rythmes et les fonctions de la tradition athonite", în *Le Millénaire du Mont Athos*, 963–1963, *Études et Mélanges*, Chevetogne, 1965.

2. *Mărturisirea unui pelerin – despre lucrarea plină de har a rugăciunii lui Iisus* (*Pelerinul rus*), trad. Gherontie Cruceada, 1992, Chişinău, Bucureşti, Axul Z, Axis Mundi.

trebuie să-l cauți"), figură destul de enigmatică, ce alesese să se păstreze într-o umbră sfântă, pregătind totodată pe cel ce trebuia să înainteze în plină lumină a istoriei. Din Țara Românească, viitorul stareț Paisie atinge Athosul (unde va fi urmat de Părintele său spiritual care îi va conferi haina monahală) și, la capătul unui popas de șaisprezece ani, se va reîntoarce în ținuturile românești ca egumen al mai multor mânăstiri și sihăstrii depinzând de marele așezământ monastic de la Neamț. Aici va fi tradusă *Filocalia* în slavonă și de aici va fi ea îndreptată către destinul său rus. Ea va apărea la Sankt-Petersburg în 1793, sub titlul de *Dobrotoliubie*, dar, fapt încă și mai important, apariția ei e urmată de sosirea în Rusia a discipolilor starețului: paternitatea spirituală va înflori de acum înainte de-a lungul secolul al XIX-lea, de la Soloveț și Roslavsk, până la Optina și în Caucaz. Să-i citățm numai pe faimoșii stareți ai mânăstirii Optina (Rusia centrală), deveniți celebri printr-o întreagă literatură, dar mai ales prin reverberația lor și prin *războiul nevăzut*, angajat cu celelalte „spirite" ce își disputau Rusia secolului al XIX-lea: Moise, Leon, Leonida, Macarie, Ambrozie, Iosif, Xenofon... Prin ei, contemporanii regăseau polul spiritual în vârtejul istoriei.

Cei de la Optina nu constituie, departe de aceasta, singurele mari nume ale acelei *starcestvo* ruse din secolele XVIII–XIX. Alte două figuri își păstrează până în zilele noastre puterea vivifiantă: Sfântul Tihon din Zadonsk (1724–1783) și Sfântul Serafim din Sarov (1759–1833). Pentru acesta din urmă, o importantă hagiografie ne face

cunoscută viața, veritabilă „apocalipsă" (în sensul prim şi teofanic al termenului), în care faimoasa convorbire cu Motovilov, adeseori evocată, ne descoperă secretul ultim ce e încredințat stareţului. E un episod de care trebuie totuşi să ne apropiem de fiecare dată ca din nou pentru a-i sesiza mesajul.

În ce fel, îl întrebă Motovilov pe sfântul Serafim, în ce fel pot recunoaşte dacă mă aflu în harul Duhului Sfânt?

— E foarte simplu, iubitorule de Dumnezeu, răspunse el, pentru că Dumnezeu spune: „Toate sunt uşoare pentru cel ce a dobândit Înțelepciunea." Nefericirea noastră e că noi nu o căutăm deloc, această Înțelepciune dumnezeiască, pe ea, care e lipsită de trufie, fiindcă nu e din lumea aceasta. Această Înțelepciune, plină de iubirea de Dumnezeu şi de aproapele, naşte din nou pe fiecare om spre mântuire.

Despre ea a vorbit Domnul spunând: „Dumnezeu vrea ca toți să se mântuiască şi la cunoştința Adevărului să vie."

Vorbind despre lipsa ei, Domnul a spus apostolilor săi: „Cât de lipsiți sunteți de înțelepciune! Au nu ați citit Scripturile pentru ca să înțelegeți pilda aceasta?"

Despre această Înțelepciune a duhului s-a spus iarăşi în Evanghelii, vorbindu-se de apostoli: „Dumnezeu le-a deschis înțelegerea", iar apostolii ştiau întotdeauna dacă Duhul lui Dumnezeu era sau nu cu ei. Pătrunşi de El, recunoscându-i prezența în ei înşişi, spuneau cu tărie despre cauza lor că e sfântă şi bine plăcută lui Dumnezeu.

Ceea ce lămureşte pentru ce, în Epistolele lor, scriau: „Plăcut-a Duhului Sfânt şi nouă..."; numai pe acest temei

îşi vesteau Epistolele ca pe un adevăr neclintit, folositor pentru toţi credincioşii – pentru că recunoşteau în ei înşişi, într-un chip tangibil, prezenţa Sfântului Duh. Iată deci, iubitorule de Dumnezeu, cât de simplu este.

— Cu toate acestea, am răspuns, nu înţeleg încă cum pot avea siguranţa că mă aflu în Duhul Sfânt! Cum pot recunoaşte în mine adevărata Sa prezenţă?

Părintele Serafim îmi răspunse: „Ţi-am spus deja că lucrul e foarte simplu şi ţi-am înfăţişat în chip amănunţit cum se pot afla oamenii în plinătatea Duhului Sfânt şi cum trebuie recunoscută venirea Sa în noi. Ce mai doreşti deci, dragul meu?"

— Trebuie, am răspuns, să pot înţelege încă şi mai bine!

Atunci, părintele Serafim mă cuprinse strâns de umeri şi îmi spuse:

— Ne aflăm amândoi în plinătatea Duhului Sfânt! Pentru ce nu mă priveşti?

— Nu pot părinte, i-am spus, pentru că fulgere ţâşnesc din ochii tăi. Faţa ţi s-a făcut mai luminoasă decât soarele şi ochii îmi sunt zdrobiţi de durere!

— Nu te teme, spuse Sfântul Serafim. Ai devenit la fel de luminos ca şi mine; acum te găseşti şi tu în plinătatea Duhului Sfânt. Altminteri nu ai putea să mă vezi aşa.

Plecându-şi capul spre mine, îmi spuse încet la ureche: „Mulţumeşte Domnului pentru că ne-a dăruit harul Său cel negrăit. Ai văzut că nici măcar nu am făcut semnul crucii; doar în inimă, cu mintea, am rugat pe Domnul Dumnezeu şi am zis: «Doamne, fă-l vrednic să vadă limpede, cu ochii săi trupeşti, Pogorârea Sfântului Duh, aşa cum l-ai făcut văzut robilor Tăi aleşi, atunci când ai

binevoit să te arăți în strălucirea slavei Tale!» Și iată, Dumnezeu a împlinit de îndată smerita rugăciune a smeritului Serafim. Cum am putea să nu-I mulțumim pentru acest dar negrăit, dat nouă amândurora?

la seama, dragul meu, că nici măcar marilor schimnici nu își face întotdeauna simțită Dumnezeu, astfel, slava Sa. Ca o mamă milostivă, Harul acesta al lui Dumnezeu a binevoit să mângâie inima ta suferindă, prin mijlocirea Maicii lui Dumnezeu înseși.

Pentru ce nu mă privești atunci drept în ochi? Îndrăznește să mă privești simplu și fără teamă! DUMNEZEU ESTE CU NOI!"

După aceste cuvinte, i-am privit chipul și o spaimă suprafirească, încă și mai mare, m-a cuprins. Închipuiți-vă fața unui om care vă vorbește din mijlocul soarelui de amiază. Îi vezi mișcarea buzelor, expresia schimbătoare a ochilor, îi auzi glasul, simți că cineva îți strânge umerii cu mâinile sale, însă nu-i observi nici mâinile, nici corpul, așa cum nu-l observi nici pe al tău; nu observi decât această strălucitoare lumină ce se răspândește la mai mulți stânjeni împrejur, aprinzând întinderea zăpezii ce acoperă câmpia, și zăpada care continuă să ne pudruiască, pe marele stareț și pe mine. Cine ar putea să-și închipuie starea mea de atunci?

— Ce simți acum? mă întrebă Sfântul Serafim.

— Mă simt nespus de bine!

— Dar... Cum adică „bine"? În ce stă acest „bine"?

— Simt în sufletul meu o liniște, o pace, astfel că nu le pot spune în cuvinte...

— Aceasta este, zise părintele Serafim, aceasta este pacea însăşi despre care Domnul a vorbit ucenicilor Săi când le spunea: „Pacea Mea o dau vouă. Nu precum dă lumea vă dau Eu. Dacă aţi fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteţi din lume, ci Eu v-am ales din lume, de aceea lumea vă urăşte. Dar îndrăzniţi. Eu am biruit lumea!"

Oamenilor acestora, pe care lumea îi urăşte, acestor aleşi ai lui Dumnezeu le dă Domnul pacea pe care o simţi acum – „pacea care", zice apostolul, „covârşeşte toată mintea".

— Dar ce mai simţi, în afară de pace? întrebă Sfântul Serafim.

— ... o extraordinară dulceaţă...

— Despre această dulceaţă vorbesc Scripturile: „Vor bea băutura casei Tale şi-i vei adăpa pe ei din şuvoiul dulceţii Tale." Dulceaţa aceasta se revarsă în inimile noastre şi ne curge în vine cu o negrăită desfătare. S-ar spune că ea face să ni se topească inimile, umplându-le de o fericire pe care cuvintele nu o pot înfăţişa. Ce mai simţi altceva?

— Inima mea toată se revarsă într-o bucurie de nespus.

— Când Duhul Sfânt, continuă Sfântul Serafim, se pogoară asupra omului şi îl acoperă cu plinătatea darurilor Sale, sufletul se umple de o negrăită bucurie, pentru că Duhul Sfânt naşte din nou, spre bucurie, tot ceea ce a atins! Despre bucuria aceasta a vorbit Domnul în Evanghelie: „Femeia când naşte, întristare are, căci i-a sosit ceasul ei, iar după ce naşte copilul, nu-şi mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut un om în lume... În lume necaz veţi avea, dar când voi veni la

voi, inimile voastre se vor bucura şi bucuria aceasta nu se va lua de la voi."

Cu toată mângâierea, bucuria pe care o simţi acum în inimă e nimic dacă o asemuim cu cea despre care Domnul însuşi a vorbit prin glasul apostolului Său: „Bucuria pe care Dumnezeu a pregătit-o celor ce Îl iubesc pe El ochiul nu a văzut-o, urechea nu a auzit-o şi la inima omului din această lume nu s-a suit."

Arvuna ei, doar, ne este dăruită acum şi, dacă simţim deja în inimile noastre dulceaţă, veselie şi desfătare, ce vom spune atunci despre cealaltă bucurie care ne e pusă de o parte în ceruri, nouă celor ce plângem aici jos.

Astfel şi tu, iubitorule de Dumnezeu, ai plâns destul în viaţa ta pământească, şi iată cu ce bucurie te mângâie încă de aici de jos Domnul. Iar acum, părinte, trebuie ca şi noi să lucrăm adunând strădanie, crescând din putere în putere pentru a atinge măsura vârstei (omului matur) în împlinirea lucrării lui Christos şi pentru ca să se adeverească în noi cuvintele Domnului: „Cei ce vor răbda în numele Domnului se vor schimba în putere, vor căpăta aripi, ca vulturii, se vor pleca fără oboseală, vor merge fără a cunoaşte foamea, crescând din putere în putere, şi Dumnezeu li se va arăta în Sionul înţelepciunii şi al vedeniilor cereşti."

Bucuria de acum, prea mică şi trecătoare, ne va fi dată atunci în plinătate fără ca nimeni să ne-o poată răpi şi ea ne va umple de desfătări cereşti negrăite.

Ce mai simţi pe deasupra tuturor acestora?

— O extraordinară căldură, am răspuns.

Cum oare, căldură? Nu ne aflăm doar în mijlocul pădurii, iarna, cu zăpada sub tălpi, care ne acoperă şi nu

conteneşte să fulguiască asupra noastră? Ce căldură poţi simţi aici?

— E o căldură asemănătoare cu cea de la baia de aburi, în clipa când vârtejul lor te împresoară.

— Mirosul pe care îl simţi e asemănător şi el cu al băii de aburi?

— O! nu, deloc, am răspuns. Nimic pe pământ nu se poate asemui cu această mireasmă. Altădată, când îmi plăcea să dansez, la petreceri şi baluri, răposată măicuţa mea mă parfuma câteodată cu parfumuri pe care le cumpăra la cele mai bune magazine din Kazan. Însă acele parfumuri sunt nimic în comparaţie cu „miresmele" acestea.

Părintele Serafim zâmbi atunci plăcut şi îmi zise:

— Ştiu, cu adevărat, că aşa este şi înadins îţi pun întrebări despre ceea ce simţi. E foarte adevărat că nimic nu se poate asemui cu parfumul pe care îl mirosim acum, pentru că mireasma Duhului Sfânt e cea care ne împresoară. Ce lucru pământesc i s-ar putea asemui?

Ia aminte, dragul meu, mi-ai spus adineaori că îţi este cald ca la baie. Priveşte totuşi, zăpada care ne acoperă nu se topeşte, nici cea de sub tălpi: căldura nu vine deci din aer, ci dinlăuntrul nostru. E acea căldură pe care Duhul Sfânt ne pune să o cerem în rugăciune, când strigăm spre Dumnezeu: „Duhul Tău cel Sfânt să mă încălzească!"

Aprinşi de căldura aceasta, pustnicii nu se mai tem de frigul iernii, înveşmântaţi cum sunt, ca în cele mai călduroase blănuri, de cămaşa ţesută prin harul Duhului Sfânt.

Şi aşa trebuie să stea într-adevăr lucrurile, pentru că harul dumnezeiesc trebuie să locuiască în adâncul nostru cel mai adânc, în inima noastră, cum a spus Domnul:

„ÎMPĂRĂȚIA CERURILOR SE AFLĂ ÎNLĂUNTRUL VOSTRU."

Iar, prin „Împărăția Cerurilor", Domnul înțelegea Harul Duhului Sfânt. Această „Împărăție a Cerurilor" se află acum înlăuntrul nostru, dar Harul Duhului Sfânt ne luminează și ne încălzește chiar și din afară; el îmbălsămează văzduhul cu felurite miresme, bucurându-ne simțurile cu desfătări cerești, adăpând inimile noastre cu o bucurie de negrăit. Starea noastră de acum e aceea despre care apostolul Pavel spunea: „Împărăția Cerurilor nu este mâncare sau băutură, ci adevărul și bucuria în Duhul Sfânt." Credința noastră nu stă în „cuvintele înțelepciunii trupești, ci în lucrarea Puterii Duhului". Ne aflăm acum, împreună, în această stare.

Despre această stare anume a spus Domnul că „sunt unii de față care nu vor gusta moartea înainte de a vedea Împărăția Cerurilor venind cu putere multă".

Iată, iubitorule de Dumnezeu, ce neasemuită bucurie ne dăruiește Domnul Dumnezeu! Iată ce înseamnă „să te afli în plinătatea Duhului Sfânt" și pe ea o are în vedere Macarie atunci când scrie: „M-am aflat în plinătatea Duhului."

În clipa de față, Domnul ne-a umplut și pe noi, așa umili cum suntem, de această plinătate a Duhului Său.

Ei bine, mi se pare că acum nu îmi vei mai pune întrebări despre felul în care își face simțită prezența, în oameni, Harul Duhului Sfânt...[1]

---

1. Traducere în limba franceză: dna Muraviev. Dat fiind că în limba română s-au publicat lucrări care cuprind doar extrase

Vom cere cuvânt de încheiere unui alt părinte spiritual, din linia starețului Paisie, un părinte foarte apropiat de zilele noastre, care a fost răpit ucenicilor săi în octombrie 1946. Cu aceeași smerită și limpede conștiință a spiritualilor dintotdeauna, părintele Ioan, „pelerinul cel străin", scria, cu puțin timp înainte de dispariția sa, o scrisoare[1] adresată unora dintre fiii săi duhovnicești. Testament al pelerinului străin, ea explică totodată pentru ce, în acest domeniu, nu poate exista un „cuvânt ultim". Iată rândurile finale ale textului:

„Și astfel, Domnul m-a dăruit cu ceea ce se numește «Tradiția charismatică a Moștenirii duhovnicești» și cu harul de a călăuzi sufletele oamenilor spre mântuire.

Îndreptându-mi privirea înapoi pentru a cuprinde întinderea străbătută, eu, călătorul care de șaizeci și patru de ani umblu prin această viață, recunosc că, de la început, Domnul s-a grăbit să verse în inima mea tânără flacăra de nebiruit a iubirii sale.

Binecuvântez pe Domnul pentru că n-a întârziat să-mi umple viața lăuntrică și să o copleșească cu milele sale negrăite. M-am smerit întru plinătatea acestor daruri care

---

din acest text, am preferat să prezentăm o nouă traducere după versiunea franceză.

1. Ea a fost tipărită în 1994 în *Sbornicul*, Ed. Episcopiei de Alba Iulia, după ce a circulat, ca multe alte documente ale asceticii ortodoxe moderne, în manuscris. Textul reprodus aici e cel oferit de autorul volumului de față.

sunt mai presus de toate bunătățile pământești, daruri pe care lumea și mintea omenească nu le pot pătrunde.

Binecuvântez pe Domnul pentru că, din anii mei cei dintâi, m-a purtat pe căile lui tainice până la izvoarele nesecate din care se revarsă cu îmbelșugare harul, izvoare pe care Părinții cei vechi le păzeau în sihăstrii, în munți și în unghere ascunse ochilor lumii.

Da, Îl binecuvântez pe Domnul, care, din pragul vârstei bărbăției, a făcut să se topească la un loc, în încăperea inimii mele tinere, belșugul darurilor din care și acum trăiesc și mă înnoiesc, belșug pe care suferințele și trunchiatul drum al vieții mele nu l-au făcut totuși să se piardă, ci cu grijă și cu teamă l-am păstrat și am căutat să nu-l împuținez. Dimpotrivă, cu duhovnicească îndrăzneală vorbind, pot mărturisi în chip neînșelat că și eu, smeritul și nevrednicul, darul cel adevărat al Proniei, dincolo de slăbiciunea mea, l-am împărtășit multora dintre cei ce cu sinceritate l-au căutat.

Da, El singur, Domnul, s-a împărtășit pe sine întotdeauna tuturor acelor călători ai călătoriei noastre pământești, pe care i-a adus până la El pe căile înseși ale vieții de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor.

Or, setea Duhului este fără de saţiu și nimic nu o poate covârși; iar cu cât harul lui se revarsă în ființă, cu atât mai mult aceasta crește și se împlinește.

Așa este, cu adevărat.

Mila lui Dumnezeu și harul Domnului nostru Iisus Hristos să fie cu voi cu toți. Amin!

Ioan, părintele cel străin"

Precizări asupra ilustrațiilor

p. 22 – Sihastru în stare de interiorizare („rugăciunea minții") pe creștetul „Muntelui Cosmic". Se știe că termenul de „sihastru" vine, în limba română, de la *isihastís* adaptat conform geniului limbii. „Muntele Cosmic", pe de altă parte, este figura simbolică tradițională a totalității creației văzută axial, în *centrul* său și în *elevațiunea* sa extremă, unde cerul e cel mai aproape; ajuns acolo, omul spiritual transcende lumea. Numirile sale cele mai cunoscute sunt muntele *Meru*, în tradițiile Indiei, muntele Qaf, în Islam. Tradiția creștină cunoaște, desigur, într-un mod eminent, muntele Transfigurării, Taborul (de la o rădăcină semitică ce înseamnă „ombilic"). Alte nume asociate sunt Sinaiul (sau Horeb), Carmelul, Golgotha, Muntele Înălțării... Se poate vedea în imaginea noastră și o aluzie la profetul Ilie, care, rugându-se cu o intensitate ultimă („... cu fața între genunchi..." I Regi, 18, 42) pe Muntele Carmel, „a deschis cerurile" (înainte de a se refugia pe Muntele Horeb).

Imaginea noastră reprezintă o miniatură împodobind un ms. grec despre „Scara" Sf. Ioan (dintr-un canon de penitență din secolul al XII-lea, aflat în Biblioteca Vaticană (ms. grec 1754). (Reproducerea după un diapozitiv din colecția noastră.)

p. 85 – Femeile la mormânt (şcoala lui Rubliov, 1425–1427). (Negăsind o reproducere în culori, am folosit această planşă alb-negru din colecţia noastră.)

p. 97 – „Şi cerul s-a înfăşurat ca o carte făcută sul…" Kahrye Djami (la origine: *Moni tis Choras*), exonartexul sud, Istanbul. (După un diapozitiv din colecţia autorului.)

p. 138 – Stema lui Antim Ivireanul, mitropolitul Ungro-Vlahiei. (Reprodusă după: Radu Albala, *Antim Ivireanul*, Ed. Tineretului, Bucureşti, 1967, pp. 167–168.)

pp. 194–195 – Aceste rânduri au fost primite de noi, nu fără emoţie, la Benares (India), în jurul sărbătorii Sf. Andrei, în 1957. Ele dăinuie încă asemenea unei forme de prezenţă, aproape testamentară, a unui dr. V. Voiculescu vorbind din „inimă" adâncă… Există şi un post-scriptum, dacă ni se îngăduie să vorbim astfel, la această scrisoare. În numărul său datat 31 ianuarie–8 februarie 1996, revista *România literară* publică (p. 9) o reproducere a textului ms. al scrisorii noastre (cu transcriere) precedată de o introducere explicativă a dnei Matilda Caragiu Marioţeanu. D-sa primise demult, la Paris, de la un prieten al nostru, azi decedat, Ioan Cuşa, o copie pe care a păstrat-o, după câte am înţeles, cu un simţământ de dublă (şi unică) fidelitate: faţă de dr. Voiculescu, faţă de cel ce i-o încredinţase. Printr-o coincidenţă „semnată", cum se întâmplă uneori, cu sensuri nebănuite, d-sa s-a simţit îndemnată să „precipite" ieşirea la iveală a acestui „cuvânt" în chiar momentul când începea pregătirea finală a volumului de faţă. Ne îngăduim să-i reînnoim aici expresia gratitudinii noastre.

Cuprins

Prefață (Andrei Pleșu) 5

Liminar 19

I. Întâlniri în jurul unui pelerin străin 21

Scrisoarea Părintelui Ioan cel Străin 23

Lectura hermeneutică a scrisorii 28

II. Timpul rugului aprins. Grupul de la Antim 123

„Înainte de..." sau „Dificultatea de a începe" 125

Antimul 128

Grupul 148

Întâlnirea fondatoare 174

Rugul aprins 180

III. Maestru și discipol în Răsăritul creștin 205

Precizări asupra ilustrațiilor 235